te,
en
eele

sp.
7

M.

Ph. sp. Witte
947rd

<36636172820019
S
<36636172820019
Bayer. Staatsbibliothek

DAS

WESEN DER SEELE

UND DIE

NATUR DER GEISTIGEN VORGÄNGE

IM LICHTE DER PHILOSOPHIE SEIT KANT

UND IHRER

GRUNDLEGENDEN THEORIEN

HISTORISCH-KRITISCH DARGESTELLT

VON

DR. J. H. WITTE,

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT IN BONN.

HALLE-SAALE.

C. E. M. PFEFFER ([illegible])

1888.

629

Das Wesen der Seele.

DAS

WESEN DER SEELE

UND DIE

NATUR DER GEISTIGEN VORGÄNGE

IM LICHTE DER PHILOSOPHIE SEIT KANT

UND IHRER

GRUNDLEGENDEN THEORIEN

HISTORISCH-KRITISCH DARGESTELLT

VON

DR. J. H. WITTE,

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT IN BONN.

HALLE-SAALE.

C. E. M. PFEFFER (R. STRICKER).

1888.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorwort.

Seitdem Fr. A. Lange in seiner „Geschichte des Materialismus“ (Iserlohn, 2. Aufl. 1875, Bd. 2, S. 381) den Ausdruck einer „Psychologie ohne Seele“ zuerst aufgebracht hat, ist der Irrtum, dass eine derartige Betrachtung des geistigen Lebens in der Form der Wissenschaft möglich oder gar als philosophische Theorie zulässig sei, in die weitesten Kreise gedrungen. Schon deshalb dürfte es sich lohnen, die in jenem Irrtum enthaltene Selbsttäuschung und Überspannung eines an sich berechtigten philosophisch-kritischen Gedankens einmal gründlich aufzudecken und jenen Irrtum als einen wirklichen Aberglauben auf's Eingehendste zu erweisen. Dazu ist in der Gegenwart noch ein ganz besonderer Grund vorhanden. Denn solcher Aberglaube stellt sich zugleich dar als Folge und Beispiel jener einseitig positivistischen Richtung, die seit mehr denn einem Jahrzehnte auch bei uns in Deutschland die stetige Entwickelung des philosophischen Denkens ernstlicher bedroht und gefährdet. Während im Auslande selber, wo diese Richtung heimisch ist, zumal in England, bereits ein sehr bemerkenswerter Rückschlag beginnt, möchten einige deutsche Heissporne derselben uns erst jetzt noch recht gründlich mit diesen Irrlehren und oberflächlichen Ansichten voreiliger philosophischer Schriftsteller beglücken, welche weder die Geschichte der Wissenschaft ihres eigenen Volkes kennen noch gar in der eines anderen bewandert sind, vollends nicht in der deutschen Philosophie, und welche deſshalb aus derselben auch nichts gelernt haben. In der That würde durch die Ausbreitung solcher Ideen aller echte und gesunde Wahrheitssinn allmählig untergraben werden, jedenfalls durch die einseitige Förderung dieser Ideen.*) Indeſs diese Be-

*) Solche lässt sich z. B. besonders v. Giźycki in seinen philosophischen Literaturberichten der Rodenberg'schen „Deutschen Rundschau“ angelegen sein wie auch in seiner unkritischen Zerpflückung der Kantischen Lehre in Artikeln der Berliner Vossischen Zeitung, Sonnt.-Beil. März-April 1885.

strebungen werden wie bisher so auch in Zukunft an der Tiefe und Gediegenheit deuscher Geistesarbeit scheitern. Hat doch sogar ein Werk, dessen Verfasser die schwere Ausrüstung umfassender deutscher Gelehrsamkeit in den Dienst jener Denkrichtung stellte — ich meine E. Laas und sein Hauptwerk „Idealismus und Positivismus“ — den ernstesten Widerspruch bei uns erfahren. Die eigenen positiven Gedanken von Laas wenigstens, die gesamte prinzipielle Grundlage seines Buches und dessen positivistische Tendenz, hat die deutsche Philosophie seitens ihrer berufensten Vertreter abgelehnt. Dasselbe gilt von den systematischen Abschnitten und Darlegungen, welche Dilthey's (bisher übrigens, d. h. in ihrem allein erschienenen ersten Bande überwiegend historische und als solche zwar oft sehr geistvolle, nur selten aber in gleichem Grade zuverlässige) „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ enthält.*)

Mit der positivistischen Philosophie würde aber noch nicht ohne Weiteres die positivistische Psychologie beseitigt sein. Giebt es doch eine grofse Anzahl von Gelehrten, welche der Ansicht huldigen, dafs die Psychologie eine rein empirische, keine philosophische Wissenschaft sei. Solche lassen also die Philosophie gelten, jedoch nur als vorwiegend spekulative Wissenschaft, zu welcher sie die Psychologie nicht rechnen. Denn diese sei nur empirisch, und mindestens diese angeblich rein empirische Psychologie soll als „Psychologie ohne Seele“ nach ihrer Meinung existieren können. Auch dies ist ein Irrtum, wie aus dem Gange und Inhalte unserer Untersuchungen sich ergeben wird. — Freilich ist die Psychologie keine rein philosophische Wissenschaft, überhaupt keine eigentliche selbständige produktive Disziplin. Sie ist vielmehr — wie schon Harms betonte — ein geistiger Konzentrationspunkt der spekulativen wie der empirischen Dis-

*) Als sachkundige und massvolle Erörterungen, die in besonders treffender Weise die Grundfehler des Positivismus aufdecken, hebe ich aus jüngster Zeit vor allen zwei hervor: erstlich A. Lasson's Anzeige des Werkes „The principles of logic by F. H. Bradley“ — einen Denker, der als Epoche machender Bekämpfer des Positivismus in England anzusehen ist — in den „Philosophischen Monatsheften“, Bd. XXIII, Heft 5 und 6 und sodann O. Schneider's, des Verfassers von „Die psychologische Entwicklung des Apriori 1883“ Artikel über „Positivismus und Transzendentalphilosophie“, ebd. Heft 9 und 10. —

ziplinen. Dies lehrt schon ihre Methode. Diese ist — wie ausführlich Brentano in seiner (vielfach allerdings höchst einseitigen und paradoxen) „Psychologie vom empirischen Standpunkte“ gezeigt hat — eigentlich nicht Selbst**beobachtung,** sondern auf Selbst**wahrnehmung** beruhende „Selbstbetrachtung im Gedächtnis“. Letztere kann höchstens für eine mittelbare Selbstbeobachtung gelten, für diese aber auch wirklich und als solche immerhin für einen wissenschaftlich wertvollen Ersatz der Selbstbeobachtung. Was jedoch den Inhalt der Psychologie betrifft, so ist ihr Grundbegriff, der der Seele, einerseits eine Grundlage aller Erfahrung, andererseits zugleich auch ein Ausgangspunkt für alles selbstthätige Bewufstsein. Die Psychologie enthält darum selber stets ebenso sehr irgendwie eine Anwendung aller Bestimmungen und Lehren von fundamental-spekulativem Gehalte wie wiederum jede der speziellen Erfahrungswissenschaften Gebrauch macht von den gerade in der Psychologie zu gewinnenden Grundbestimmungen über die spezifischen Bewusstseinsthatsachen oder die Thatsachen des inneren Bewusstseins, d. h. über die in einzelnen erfahrbaren Akten hervortretenden Vorgänge, welche unmittelbar in das Bewusstsein fallen, und über deren direkte Objekte. **Psychisch** im strengen und engeren Sinne ist nämlich jedes Phänomen, welches ganz und unmittelbar Objekt innerer — wenigstens zur Zeit ihres Stattfindens nicht auf Mitwirkung äufserer Sinneswerkzeuge angewiesener — Wahrnehmung sein kann. — Psychisch ist also vor allem — da sie sich, wie nachgewiesen werden wird, auch selbst auffassen kann — die innere Wahrnehmung sowie jeder Akt, der aus dieser mittelbar oder unmittelbar entsteht, z. B. jede Vorstellnng und jeder Denkakt, ebenso aber auch jede **innere** Empfindung und jedes aus dieser hervorgehende Gefühl der Lust oder Unlust, endlich der Trieb und jedes aus letzterem hervorgehende Phänomen des Begehrens oder Wollens; aufserdem ist psychisch alles, was unmittelbares Objekt all dieser Akte ist, jedes ihrer Thätigkeit immanente Objekt, z. B. der gefühlte Schmerz, aber nicht der schmerzende Gegenstand, der blofs mittelbares, äufseres, physisches Objekt ist. — **Psycho-physisch** wiederum ist, was, um seiner ganzen Natur nach unmittelbar erfafst zu werden, zu gleicher Zeit Objekt äufserer (der Mithülfe der Sinnesorgane bedürftiger) und innerer Wahrnehmung sein muss, z. B. die **äussere**

Empfindung. Letztere hat somit sowohl physische als auch psychische Seiten. So ist bei der Gesichtsempfindung psychisch der innere Eindruck des Sehvorgangs auf das Bewufstsein, also die Wahrnehmung der äufseren Empfindung, die äufsere Wahrnehmung des Sehens; physisch aber ist an derselben der reizende Gegenstand, von dem die Lichtstrahlen ausgehen, die Lampe oder Sonne, sowie die Nervenerregung; psycho-physisch endlich ist nicht blofs die äufsere Empfindung als Ganzes sondern auch das unmittelbare Objekt dieses ganzen Vorganges, also beim Sehen der empfundene Licht- und Farben-Eindruck, während eben die Wahrnehmung der Farbe psychisch war und psychisch bleibt. Kurz: erstlich ist psycho-physisch das äufsere Empfinden als unteilbarer Akt, also das Sehen, Hören, Tasten, Riechen, Schmecken, und sodann das unmittelbare Objekt dieser Akte, z. B. Licht und Farbe, Schall und Ton, der Eindruck des Glatten oder Weichen, des Süfsen oder Bitteren, des Rosenduftigen u. dgl.; psychisch aber ist das Wahrnehmen des Eindrucks all dieser äufseren Empfindungen sowie ihrer unmittelbaren Objekte, also nicht nur die individuell bewufst gewordene Erfahrung des Seh-, Hör- Tast-Vorgangs und dergl. sondern auch die Farben- und Ton-Wahrnehmung als Ergebnis einer mit Aufmerksamkeit im Bewufstsein festgehaltenen äufseren Empfindung, die fähig ist, mittels der Erinnerung als Vorstellung reproduziert zu werden. Endlich ist physisch das mittelbare Objekt der äufseren Empfindung, d. h. der Reizgegenstand, und ebenso sind es alle durch ihn bewirkten mechanischen Erregungen sowohl im umgebenden Stoffe, wie beim Hören es die Luftwellen sind, als auch im Sinnesorgane und den Nerven. Denn als **physisch** überhaupt definieren wir jedes Phänomen, welches seiner ganzen Natur nach nur mittelbares Objekt äufserer Empfindung oder Wahrnehmung sein kann. — Das psychische Leben ist schon hiernach der Boden, auf welchem nicht nur jeder spekulative Bewufstseinsinhalt unmittelbar sondern auch jeder uns zugängliche empirische Inhalt — letzterer teils unmittelbar teils auch mittelbar, (jenes in Bezug auf Objekte der inneren oder Selbst-Wahrnehmung, dieses hinsichtlich solcher der äufseren Wahrnehmung) — sich reflektiert. Falls dies aber richtig ist, so mufs gerade die Kritik der psychologischen Grundbegriffe — zumal die des Begriffs der „Seele“ selber, welche ja von der der übrigen Fundamentalvorstellungen zum Teil untrennbar ist — dazu

Gelegenheit bieten, in engem Rahmen einen Überblick zu gewinnen über den Gehalt und Zusammenhang derjenigen anderen Grundbegriffe, welche die systematische Grundlage unseres gesamten Wissens bilden. Es mufs sich von solchem Boden aus ein Ausblick gewinnen lassen auf das ganze System menschlichen Wissens in seinen Umrissen. In der That ist dies der Fall. Eine kritische Geschichte zumal der mannigfachen Theorieen über das Wesen der Seele und die Natur der geistigen Vorgänge, wie sie in diesem Buche nicht zuletzt aus dem Interesse, den positivistischen Aberglauben zu bekämpfen, gegeben werden soll, ist dementsprechend in nuce zugleich eine Geschichte der philosophischen Systeme derjenigen Perioden, welche sie selber berücksichtigt, wenigstens was die Grundzüge jener Wissensgebäude angeht. Wir beschränken unsere Darstellung jener Theorieen indefs nur auf Kant und die nachkantische Epoche. Denn das aktuellste Interesse der heutigen Wissenschaft knüpft sich gerade auch in Bezug auf das uns hier in erster Linie beschäftigende Problem von der Berechtigung, dem Sinne und der Tragweite einer substantiellen Auffassung der Seele wie auch gewisser geistiger Phänomene an die rücksichtlich desselben seit der Begründung des Kritizismus hervorgetretenen Kontroversen. —

Vollends aber bewog mich zur nachdrücklichen Betonung und eingehenden Behandlung gewisser in der hiermit veröffentlichten Monographie dargelegten Punkte die Wahrnehmung, dafs tiefer gehende Forschungen spezialwissenschaftlicher Art und Richtung allenthalben zur Rücksichtnahme, ja sogar zum Eingehen auf philosophische Probleme hingedrängt werden, dabei jedoch — eben in Folge des einseitig positivistischen Zuges der Zeit, noch dazu meist ohne eigene Schuld — oft gar sehr fehlgreifen. So hat sich seit etwa anderthalb Dezennien — fast als eine neue Spezialdisziplin — eine Art „juristischer Psychologie“ gebildet, deren Interessen und Bestrebungen noch weit hinausreichen über diejenigen der von jeher seitens der hervorragendsten Strafrechtslehrer gelegentlich oder direkt geförderten „forensischen“ oder „gerichtlichen Psychologie“, um welche auch in der Neuzeit sich besonders Männer wie Binding (Die Normen und ihre Übertretuugen), Hälschner (System des deutschen Strafrechts), v. Krafft-Ebing (Grundzüge der Criminalpsychologie, Stuttg. 1882), Kraufs (Die Psychologie des Verbrechens, Tüb. 1884), Merkel, Rümelin

(Reden und Aufsätze) und Wächter verdient gemacht haben. Sogar Philosophen haben dies stets anerkannt, in unserer Zeit vor allem Sigwart („Der Begriff des Wollens", Tüb. 1879, S. 2) und von ganz anderer Seite E. Laas im Artikel über „Vergeltung und Zurechnung" (in der Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos., Bd. V v. 1881). — Bei jener „juristischen Psychologie" denke ich namentlich an psychologische Untersuchungen, wie sie in einer Reihe von Abhandlungen oder selbständig erschienenen Monographien, vorzugsweise nach dem Vorgange von v. Iherings Werk „Der Zweck im Recht", dessen Methode am besten vielleicht A. Lasson in den „Philos. Monatsheften" (Bd. XVI, Heft III und Bd. XXI, Heft II und III) charakterisiert hat, mit gröfster Vorliebe Werthauer und E. Zitelmann, jener zwar etwas flüchtig und oberflächlich in seiner Schrift „Der Einfluſs des Willens auf Verträge" 1887, dieser eingehend und gründlich, sowohl in dem Artikel „Die juristische Willenserklärung" (Ihering's Jahrbb. f. Dogm., Bd. XVI., S. 364 fgg. v. 1878) als auch in seiner Hauptschrift, „Irrtum und Rechtsgeschäft" v. 1879 angestellt haben. Neben diesen sind aber noch andere zu nennen, die zum Teil Ihering selbständig gegenüberstehen, wie Leonhard,*) der freilich in seinem Buche „Der Irrtum bei nichtigen Verträgen", Berl. b. Dümmler 1882/3, mehr notgedrungen und meist in polemisch abweisender Auseinandersetzung auf diese Fragen eingeht, Schloſsmann (Der Vertrag, Lpz. 1876), Windscheid im Artikel „Wille und Willenserklärung" (im Archiv f. civil. Praxis", Bd. 63, S. 77), Thomsen (Die rechtliche Willensbestimmung, Kiel 1882) und andere. — Alle diese Juristen und als solche fast durchweg hoch verdienten Gelehrten haben das rühmlichst anzuerkennende Bedürfnis vorzudringen bis zur Klarlegung der philosophischen Voraussetzungen ihrer spezialwissenschaftlichen Probleme. Diese philosophischen Fragen

*) Wenn dieser Jurist am a. a. O. Teil II, S. 556 in einer Anmerkung, also an höchst versteckter Stelle sich sogar zugleich prinzipiell gegen Lasson wendet mit den Worten: „So steht z. B. Lasson, System der Rechtsphilosophie 1882 . . ., trotz der modernen Jurisprudenz noch immer auf dem Standpunkte des Aristoteles", so ist das zwar ein nun einmal schwarz auf weiſs hingeworfener Satz, indeſs eben auch nichts weiter; jedenfalls hat derselbe keinen irgendwie zureichend begründeten, kaum einen irgendwie verständlichen Sinn, und Lasson's Stellung trifft er in keiner Weise.

glauben jene Männer aber oftmals schon durch eine rein psychologische Erörterung und Untersuchung der bezüglichen psychischen oder geistigen Thatsachen lösen zu können. Dafs aber die Psychologie wesentlich und vorwiegend immerhin nur empirische Theorie psychischer Phänomene, höchstens eine angewandte spekulative Disziplin ist und meist also auch blofs empirische Bearbeitung derselben gestattet, während deren philosophische Ergründung erst dann erschöpft ist, wenn zu der psychologischen noch die logische, erkenntnistheoretische und metaphsysische Behandlung hinzutritt: das entgeht den angeführten zum Teil sehr namhaften juristischen Forschern. Und doch ist gerade alles Recht ein zuhöchst nur ethisch und schon deshalb nicht ohne metaphysische Kategorieen zu verstehendes Phänomen. Denn es giebt ein natürliches Recht, welches nichts anderes ist als die sittliche Ordnung, welche die werdende national-staatliche Gemeinschaft schon von ihren ersten Grundlagen an zwingend und mit urwüchsiger, dem Wesen der selbstthätigen menschlichen Vernunft entstammender Notwendigkeit beherrscht; und mag auch wie Leonhard meint, die „Naturrechtsschule“ tot sein, das Naturrecht ist es nicht, sondern es wirkt fortzeugend und Leben gebend auch in allem positiven Rechte fort. Um so bedauerlicher ist es, dafs, in jenem positivistischen Irrtume befangen, jene Juristen teils ganz vorbeigehen an den wichtigsten, eben nur von dem Gesichtspunkte der grundlegenden philosophischen Disziplinen aus sich darbietenden Fragen, die für ihr besonderes Erfahrungsgebiet bedeutsam sind, teils nicht bedenken, dafs die philosophischen Begriffe, deren Anwendung in juristischer Beziehung sie vor allem interessiert, eine an sich viel weiter gehende, mittelbar oft auch für die Jurisprudenz selber höchst beachtenswerte Bedeutung haben. Dazu kommt, dafs sie überdies noch aus mangelnder Sach- und Litteraturkenntnis manchen anderen philosophischen Irrtümern verfallen.“*)

*) Es ist nur Folge derartigen Mangels an wirklich eindringender Belesenheit nach dieser seinem Berufe ferner liegenden Seite hin, wenn Zitelmann a. a. O. S. 21 meint, die psychologische Untersuchung vollständig selber führen und von vorn beginnen zu müssen und gleichwohl zu keinem einzigen Ergebnisse gelangt, welches nicht, gerade wo es richtig ist, bei Philosophen in schärferer und klarerer Fassung zu finden wäre. Zitelmann redet ferner ohne Umschweife von „Selbstbeobachtung“, als ob niemals deren Möglichkeit bezweifelt worden wäre und nicht speziell ein Bren-

Leonhard scheint allerdings besonders wenig in philosophischen Dingen bewandert zu sein, wie er denn einem Denker wie Hegel Ansichten unterlegt, die sich bei diesem nirgends finden,

tano seine Bedenken gegen dieselbe eingehend begründet hätte. Aufserdem will eben derselbe psychische Vorgänge ohne Weiteres beobachten können, obschon viele, die sogar die „Selbstbeobachtung“ zugeben, diese doch auf Bewufstseinsinhalte beschränken, z. B. Lipps, — was allerdings, wie Vf. dieses Buches gegen letzteren darthun wird, nicht berechtigt ist —. Sodann benutzt Zitelmann (S. 86) die Rücksicht auf die erkenntnistheoretisch bedeutsamen Momente des Raumes und der Zeit, sowie auf die „Kant'schen Verstandeskategorieen“ zur methodischen Gliederung des zweiten Kapitels seiner Hauptschrift, während er (S. 20) ausgesprochenermafsen doch rein psychologisch verfahren will, sodafs Raum, Zeit und Kategorieen bei diesem seinen Standpunkte selber blofs den Wert empirischer Vorstellungen haben können, folglich unfähig dazu sind, als apriorische Faktoren gleichsam wie dei ex machina seiner rein empirisch geführten Untersuchung die Richtung zu bestimmen. — Kein Wunder, dafs bei so grofser Unsicherheit in der Methode sowie in Orientierung über die Grundfragen der Philosophie bei Zitelmann auch eine auffallende Willkür in Verwendung philosophischer Begriffe und in psychologischer Hinsicht viele sachliche Irrtümer sich zeigen, zwei Mängel, welche durchaus nicht nur als Folgen einer berechtigten Freiheit in der Terminologie anzusehen sind. Ist es doch sachlich grundfalsch, dafs 1. der Irrtum in die Vorstellung verlegt, 2. diese dem Urteile übergeordnet und 3. der Wille im engeren Sinne nur für psychische Ursache von Bewegungen erklärt wird. Der Irrtum betrifft indefs direkt zwar stets das Urteil, noch dazu nur ein solches von logischer Bedeutung und auch dies wieder blofs in besonderer Beziehung, nämlich in der, dafs es dem all' unserem Denken immanenten Zwecke des Wissens dienen soll, letzteren aber wegen teilweise oder gänzlich mangelnder Übereinstimmung mit der Wirklichkeit verfehlt. Aber solches Urteil ist doch nie blos eine Vorstellung, sondern stets eine Verknüpfung von Vorstellungen. Das Urteil einer Vorstellung subsumieren heifst das Ganze einem seiner Teile unterordnen. Weder eine einzelne Vorstellung noch das als Verbindung von Vorstellungen anzusehende Urteil ohne Weiteres, auch nicht einmal das Urteil als blofse Denkfunktion enthält hiernach den Irrtum, sondern dieser steckt nur im Inhalte eines solchen Urteils, welches logische Beschaffenheit hat und Mittel zur Erkenntnis sein soll, in dem Falle, wo es dem objektiven Kriterium des Wissens, der Wahrheit, nicht gerecht wird. Allein es ist nun eben auch nicht dieser rein theoretische Irrtum, welcher auf den Willen Einflufs hat und den Juristen interefsiert. Der den Willen betreffende Irrtum ist vielmehr ein freilich dem theoretischen entsprechendes falsches Urteil, welches aber dem selbstbewufsten zurechnungsfähigen Willen selber immanent ist, auf seinem Grunde erzeugt wird und als ein Moment der von ihm getroffenen Entscheidung vom theoretischen Urteil verschieden ist (cf. Sigwart, Der Begriff

z. B. a. a. O. S. 109 ihm die Meinung unterstellt, dafs „sich die Geschichtsereignisse und Naturerscheinungen nicht blofs beobachten, sondern aus logischen Obersätzen deduzieren lassen“;

des Wollens und sein Verhältnis zum Begriff der Ursache, Tüb. Univ. Schriften von 1879, S. 5). Im **Willen** selber, nicht im theoretischen Urteile, liegt also der für jenen bedeutsame Irrtum. Denn mögen auch die seelischen Vermögen relativ selbständig auseinander treten, so kombinieren sie sich doch gerade in ihren höheren Entwicklungsstadien bei ihren Leistungen und Funktionen. Es gehört ja so recht zum selbstthätigen Verhalten der Seele und ist ein Zeichen ihrer Vernunft, dafs ihre in verschiedener Richtung entfalteten Thätigkeiten aufeinander zu beziehen vermag. So kombiniert sich beim Wollen, als einem vernünftigen, nicht blofs sinnlichen, Begehren dies letztere, obzwar so, dafs es selber dabei vorherrscht, mit dem Erkennen und Fühlen. Irrtümlich ist also ein Wille als Träger und Urheber eines falschen Urteils, welches das seine Entschlüsse fassende Subjekt selber in Folge objektiv fehlgreifender Entscheidung gerade durch dies sein praktisches Verhalten in seinem Begehren als eine sachlich auf unzutreffenden Voraussetzungen beruhende Einsicht über Zwecke, Absichten und Mittel oder Motive erzeugt. Des Weiteren kann man demgemäfs auch nicht einmal den Willen im engeren Sinne nur als psychische Ursache motorischer Nervenerregungen definieren, wie es Zitelmann thut, während der die Absicht mit umfassende Wille als solcher in weiterer Bedeutung gelten soll. Denn es giebt auch manchen Willen, dem die Absicht — als Plan des auf die geordnete Ausführung des Zweckes gerichteten Willens — fehlt, und welcher, schon weil mindestens zur Zeit noch keine Handlung gewollt wird, nicht Ursache von Bewegungen ist. Wille im weiteren Sinne von Zitelmann ist er gleichwohl nicht, da die Absicht fehlt; er kann nur Wille im engeren Sinne sein und ist doch nicht Ursache motorischer Erregungen. Er ist nur Ursache von Vorgängen im Bewufstsein selber. Allerdings unmittelbar von juristischer Bedeutung wird stets nur der in Handlungen geäufserte Wille sowie der einem solchen innewohnende Irrtum, letzterer noch dazu nur, sofern er Momente betrifft, die wenigstens mittelbar auf die Handlung selbst Einflufs haben. Immerhin kann mittelbar, z. B. bei der Frage von der Zurechnungsfähigkeit, auch der nur eine Aktivität und Kausalität im Bewufstsein darstellende Wille von juristischer Bedeutung werden. Der innere Prozefs des praktischen Bewufstseins beim Wollen, welcher nach Sigwart a. a. O. die drei Stadien 1. der Entstehung der Vorstellung des künftigen Zustandes oder des Projekts, 2. der Überlegung des Verhältnisses desselben zum wollenden Subjekt und 3. der Willensentscheidung umfafst, geht oft gar nicht oder nicht sogleich in den Prozefs der Verwirklichung des Projekts durch Handlung über. Erst in Bezug auf diese aber entspringt die Absicht, die freilich dieser Handlung gegenüber als das innere psychische Moment des in der Ausführung seines Zwecks begriffenen Willens erscheint, indefs eben durchaus nicht, wie bei Zitelmann es geschieht, als die psychische

immerhin dürfte sein Mifstrauen gegen die juristische Psychologie bei der angedeuteten traurigen Lage derselben berechtigt sein. Er ist auf dieselbe gar böse, wenn er a. a. O., S. 84, von ihr sagt: „Einem unbefugten Eindringlinge vergleichbar ist die Philosophie in unser juristisches Gebiet eingefallen und hat dort nach einem grofsartig angelegten und mit angestrengtester sorgfältiger Einzelarbeit durchgeführten Plane eine Art juristischer Zwingburg errichtet, welche alle wissenschaftlichen Fortschritte auf diesem Gebiete zu hindern wohl geeignet ist“. Was in Sonderheit die Kontroverse darüber, ob ein Irrtum im „Geschäftswillen“ oder im „Beweggrunde“ liege, angehe, so brauche man „ein sicheres Merkmal, woran man erkennen soll, wo die Grenzscheide zwischen diesen beiden philosophischen [?] Begriffen zu suchen ist, um danach den einzelnen Fall richtig zu beurteilen“, wie es ebd. im „Vorwort“ auf S. XI heifst. „Diese Grenzscheide“, so fährt Leonhard fort, „läuft aber durch ein Labyrinth psychologischer Vorgänge, in welchem sich heimisch zu fühlen dem Durchschnitte der Juristenwelt niemals gelingen wird.“ „Auch die eingehenden Untersuchungen Zitelmann's in seinem „Irrtum und Rechtsgeschäft“,

Seite jedes Willensaktes überhaupt anzusehen ist. Gerade diese allein jedoch ist Wille im engeren Sinne. — Auch darüber ist Zitelmann bei seinem zum Teil laienhaften Philosophieren sich nicht klar, dafs man den Zweck nicht als Ursache des Willens ansehen kann, was, wie Sigwart bemerkt, so viel wäre, wie die Bewegung aus der Richtung erklären (a. a. O. S. 18). — Auffallend ist, dafs Zitelmann die Kontroverse zwischen Determinismus und Indeterminismus für unlösbar erklärt und als indifferent für die Juristen ansieht. Es kommt, um so etwas behaupten zu können, aber sehr darauf an, was man unter jenen Gegensätzen versteht. Ein Determinismus, der die Freiheit des Willens leugnet, ist jedenfalls auch juristisch nicht indifferent. Das lehrt nicht blofs Sigwart (sowohl am a. O., S. 5, 6, 16 u. 17 als auch in seiner „Logik“, Bd. II, wo auf S. 25 sogar auf theoretischem Gebiete der Primat des freien Willens anerkannt wird) sondern auch juristische Autoritäten wie Hälschner und vor allen ein Mann ersten Ranges, wie Wächter, da dieser die rechtliche Schuld nicht nur auf blofse Willenskausalität, sondern auf Kausalität eines mit Willkür behafteten, also freien Willens gründet, in den „Beilagen zu den Vorless. über das deutsche Strafr.“, Bd. I, S. 46 fgg. — Zitelmann will endlich auch die in diesem Buche das Hauptthema bildende Frage offen lassen, und doch hängt zumal für die Strafrechtstheorie gerade an ihrer Beantwortung, mindestens mittelbar, vielleicht nicht weniger als alles: cf. die Darlegungen dieser Schrift selber, S. 168 fgg., bes. S. 170.

so fügt ebenderselbe an jener Stelle in einer Anmerkung hinzu, „dürften nicht ausreichen, um hierbei als Ariadnefäden zu dienen“.

Uns erscheint es denn doch, als ob ein juristischer Gelehrter weiter gehende philosophische Interessen als der „Durchschnitt der Juristenwelt“ haben sollte. Darin geben wir Zitelmann Recht. Freilich aber lehrt die trübe Lage der sogenannten „juristischen Psychologie“, dafs der Jurist als solcher aufser Stande ist, die bezüglichen Untersuchungen selber zu führen. Ja, wollte man doch nicht blofs als Jurist, sondern überhaupt als Spezialforscher endlich nur davon ablassen, auf eigene Faust gleichsam wie ein philosophischer Franktireur zu spekulieren, lieber in diesem Punkte als Laie sich bescheiden und die Ergebnisse gediegener philosophischer Forschung berufener Fachmänner aufsuchen, in die Leistungen der letzteren sich aber auch gründlich einarbeiten: alsdann dürfte es bald wenn auch nicht um die „juristische Psychologie“, so doch um die psychologischen Kenntnisse der Juristen und der übrigen Spezialforscher besser stehen als bisher! In der That, je weniger — schon nach der geschilderten, nicht eben beneidenswerten Beschaffenheit der innerhalb der Jurisprudenz gleichsam autochthon entstandenen, naiv-konfusen und laienhaften „juristischen Psychologie“ — die speziellen Fachwissenschaften im Stande sind, aus eigenen Mitteln ihre psychologischen Bedürfnisse zu befriedigen, um so notwendiger ist es, dafs die Philosophie die Ergründung der freilich niemals rein spekulativen Probleme der Psychologie selber in Angriff nimmt. Vor allem gilt dies von den für alle übrigen Wissenschaften wichtigen grundlegenden Fragen, zumal von der nach dem Wesen der Seele und der Natur der geistigen Vorgänge; hier thut erneute philosophische Arbeit deshalb besonders not, weil sogar die Stellungnahme der hervorragendsten Philosophen zu diesen Problemen sich hinter anderen für sie selber bedeutsameren Aufgaben oft sehr verbirgt. — Das Absehen dieses Buches ist darum vornehmlich auch darauf gerichtet, die wahre Meinung der bedeutenden modernen Denker seit Kant über jene Probleme an den Tag zu bringen, wie versteckt sie auch vorgetragen sein mochte, ein Zweck, dessen Erreichung oft nicht eben leicht war.

Jedenfalls hoffe ich unter den bezeichneten Umständen und aus den angegebenen Gründen, einen recht zeitgemäfsen Gegenstand in diesem Werke behandelt und seiner Lösung entgegengeführt zu haben. Ja, ich meine, dafs die letzere in dem Ganzen

meiner kritischen Darlegungen bereits enthalten ist, sodaſs jeder Leser deren positives Ergebnis ihnen selber entnehmen kann. Das so in der Kritik Zerstreute selber zu sammeln, lag für den Verfasser nicht nur auſserhalb des Zwecks seines Buchs, sondern hätte ihn nur allzuleicht dazu verführt, in einem zu ausgedehnten Schluſsteile all' dasjenige vorweg zu nehmen, was demnächst als Kern eines Lehrbuchs der Psychologie an einen angemesseneren Platz gestellt werden soll. Übrigens wünsche ich recht sehr, daſs dies Werk zur Verständigung und nicht zur Verschärfung der über die behandelten Probleme noch immer so weit auseinandergehenden Ansichten beitragen möge. Meine Kritik und Polemik gilt stets nur der Sache, nie der Person; ja ich bekenne aufrichtig, gerade von den Vertretern vieler der dem meinigen am entgegengesetztesten Standpunkte nicht selten das Meiste gelernt zu haben. —

Was schlieſslich die in den nachfolgenden Untersuchungen befolgte Methode betrifft, so möchte ich in dreifachem Sinne den Charakter des Exakten für sie in Anspruch nehmen dürfen: 1. in der logischen Bedeutung, daſs die Begriffe, welche ich zu sachlicher Kritik verwende, eindeutig definiert, und die Schlüsse, deren ich mich bediene, bündig formuliert sind; 2. in dem historischen Verstande, daſs ich jede kritisierte Theorie oder Meinung nur beurteile auf Grund quellenmäſsiger Darstellung ihres Inhalts, dieselben ferner an ihren eigenen Grundgedanken messe, sowie überdies prüfe in Rücksicht auf ihre historischen Voraussetzungen und Folgen, d. h. auf dem Boden möglichst objektiver und immanenter Kritik verbleibe, und 3. in dem spekulativ-fundamentalen Sinne, daſs ich bei Prüfung des Wesens und Gehalts der oft in Frage kommenden allgemeinsten und tiefsten Grundlagen all' unseres Wissens zurückgehe bis auf den Boden und zu den Wurzeln einer kritischen Selbstbesinnung. Eine solche legt nämlich die Faktoren bloſs, durch welche unser Geist Erfahrung erzeugt und diese Erfahrung in der Weise gesetzmäſsig bestimmt, daſs deren Erkenntnis als ein streng allgemeines und unbedingt notwendiges Wissen begreiflich wird. Diese Faktoren sind selbstverständlich nichts für unser Bewuſstsein Fremdes, Transscendentes, gar Übernatürliches, geschweige denn nur einem Wolkenkukuksheim entlehnte Phantasiegebilde. Es sind vielmehr gerade die ursprünglichsten Bestandteile unseres Geistes, nichts anderes als die Inhalte und Ergebnisse einer auf „ursprünglicher

Erwerbung" von Vorstellungen beruhenden Erkenntnis, d. h. einer solchen, welche, obschon nicht ohne Erfahrung entstanden, dennoch weder aus einer anderen Erkenntnis noch aus einer anderen als der ihr selber immanenten Erfahrung ableitbar ist. Noch immer erscheint mir nach der historischen Entwicklung der Philosophie und ihrer Terminologie kein Ausdruck für derartige Faktoren passender als der Name von apriorischen Grundlagen unserer geistigen Organisation. Sie sind solche ganz gewifs, aber eben nur im Sinne von **zugleich mit den fundamentalsten Erfahrungen** sich bildenden und äufsernden Momenten geistiger Selbstthätigkeit des Menschen.

Bonn, im Dezember 1887.

J. Witte.

Inhaltsverzeichnis.

Seite.

Vorwort . I—XIII

Inhaltsverzeichnis XIV—XVI

Einleitung: Die unterschiedenen Standpunkte im Kampfe um das Wesen der Seele, die Aufgabe der nachfolgenden Untersuchungen und die verschiedenen für sie wichtigen psychologischen Richtungen 1—5

I. Der Materialismus und die Leugnung der Seele: die Seele ein Produkt, ein Accidenz oder eine Funktion des Leibes 5—11

II. Der skeptische Positivismus, besonders bei W. Wundt: Die Seele ein gewordenes Ding, aber keine Substanz . . . 11—21

III. Der Kantianismus und Kritizismus: Die Seele ein Phaenomen, ihr beharrliches Wesen ein Postulat der Vernunft 21—229

A. Kant's eigene Lehre vom Wesen der Seele im Zusammenhange seiner erkenntnistheoretischen Grundansichten: Die Seele ein **objektives** Phaenomen, ihre Substantialität ein Postulat 22—43

1. Kant's **erste** Hauptart theoretischer Gewissheit von objektiver Bedeutung oder die faktische Gewissheit 22—26
2. Kant's **zweite** Hauptart solcher Gewissheit oder die logische Gewissheit 26—31
3. Kant's **dritte** Hauptart theoretischer Gewissheit oder die erkenntnistheoretische Gewissheit 31—35
4. Die Natur von Kant's **objektivem** Kritizismus überhaupt 35—41
5. Kant's **positive** Ansicht vom Wesen des Geistes nach der „Kritik der praktischen Vernunft" 41—43

B. Der subjektive Kritizismus und Relativismus: Die Seele ein subjektives Phaenomen 43—88

1. Kant und Schopenhauer 43—45
2. Der Grundirrtum von Schopenhauer's Eidolismus 45—48
3. Sogar die erscheinende Welt ist keine blosse Vorstellung 48—52
4. Kritik des Satzes, dass die Welt Ding an sich sei 52—55

C. Die Modifikationen des subjektiven Kriti-

Seite

zismus und der relativistische Phaenomenalismus: Die Seele ein individuelles Phaenomen 55—88
1. Die Steigerung des Schopenhauer'schen Subjektivismus bei späteren Denkern . . 54—56
2. a. O. Liebmann und seine Polemik gegen Kant 56—62
2. b. Der Subjektivismus in Liebmann's Schrift „Zur Analysis der Wirklichkeit" 62—66
2. c. Die empirische Welt nach Liebmann nur ein Phaenomen innerhalb unserer wahrnehmenden Intelligenz 67—71
2. d. Die Ansichten unserer Logiker über Natur und Kriterien der Wahrheit 72—80
α. Sigwart 72—74
β. Fr. Harms 74—77
γ. Bergmann, Lotze, Wundt, Ueberweg und Zeller 77—80
2. e. Die Konsequenzen von Liebmann's Subjektivismus für seine Auffassung der Natur geistiger Vorgänge und seine Stellung zum Problem von der Substantialität der Seele im Besonderen 80—82
3. Schuppe's willkürliche Leugnung jeder transsubjektiven Welt 82—88

D. Der nominalistische Phaenomenalismus und Empirismus: Die Seele ein Titel und Name 88—229
1. Der Physiker Mach als Philosoph 88—97
2. Der französisch-englische Positivismus 97—229
a. Auguste Comte 97—113
b. J. St. Mill's Psychologie und Erkenntnistheorie 113—129
c. Herbert Spencer's Empirismus . . . 129—158
d. Ribots Empirismus 159—185
e. α. Die Hauptvertreter der deutschen Assoziationspsychologie 185—191
β. Brentano's Theorie der Bewusstseins-Einheit 185—191
γ. Prinzipielle Hauptpunkte der Theorie Stumpf's 191—197
δ. Der assoziationspsychologische Empirismus bei Th. Lipps. 197—229

IV. Der absolute Idealismus und moderne Realismus: Die Bejahung der Seelensubstanz 229—333
A. Der absolute Idealismus: Die Seelensub-

Seite.

stanz als relativ konstante reale Einheit im Prozesse des Werdens 230—234

1. J. G. Fichte's **ethischer** Idealismus und seine Psychologie als Geschichte des Bewusstseins 235—240

2. Schelling's **physischer** Idealismus und der Ursprung des bewussten Seelenlebens aus dem unbewussten Naturdasein . . . 240—246

3. Hegel's **logischer** Idealismus und seine Psychologie 246—254

B. Der halbdogmatische Realismus von Fries, Herbart und Beneke: Die Seele ein reales übersinnliches Ding und beharrliches Sein 254—280

1. K. L. Reinhold und Fries als Vorgänger Herbart's 254—256

2. J. Fr. Herbart und sein monadologischer Realismus 257—278

3. Beneke's empirische Psychologie 278—279

C. Der wissenschaftliche Realismus bei Fr. Schleiermacher, Trendelenburg, Lotze und Harms: Die Seele als Bewusstseinsprinzip, gewordene psychische Substanz, reales übersinnliches Ding, substantielles Substrat des individuellen geistigen Lebens oder inkorporierter Geist 280—333

1. Gemeinsame Berührungspunkte in den Lehren der Hauptvertreter des wissenschaftlichen Realismus 281—284

2. Schleiermacher's Realismus. 284—286

3. Fr. A. Trendelenburg's Erkenntnislehre und sein Real-Idealismus. 286—293

4. Lotze's Ideal-Realismus und Psychologie 293—307

5. Fr. Harms und sein einer berechtigten Modifikation des objektiven Kritizismus am meisten entsprechender wissenschaftlicher Realismus 307—333

Schluss 333—336

Einleitung.

Seitdem es Wissenschaft und Philosophie giebt, ist in der verschiedensten Gestalt unter den Forschern auf dem Gebiete des Seelenlebens ein Kampf entbrannt um das Wesen desjenigen, was wir Seele nennen. In der Geschichte der neueren Philosophie und zumal seit Cartesius richtete sich die Natur dieses Kampfes in der Hauptsache nach der mannigfach unterschiedenen Stellung, welche die Streitenden einnahmen zu dem Inhalte, der Bedeutung und Tragweite jener ursprünglichen Bewuſstseinskategorie, vermöge deren wir irgend einen Vorstellungsinhalt begrifflich unter dem Gesichtspunkte einer Substanz auffaſsen. Gerade dieser Sachverhalt wird bestätigt durch die Form, welche gegenwärtig die Controverse über die Natur der Seele und der geistigen Vorgänge in den Kreisen der Wissenschaft angenommen hat.

Was den Inhalt jener Kategorie angeht, so hat eben Cartesius in der neueren Philosophie sich zuerst eingehend mit demselben beschäftigt und festzustellen gesucht, was wir eine Substanz nennen. Sogar wer diese Feststellung anerkannte, konnte immerhin noch in Zweifel sein, welche Bedeutung dieselbe hatte, insonderheit, ob der mit ihr behauptete Inhalt von objektiver Gültigkeit sei oder nicht. Und wiederum war für jemand, der die erstere zugab, noch nicht ohne weiteres etwas darüber bestimmt, in welchen Grenzen er solche objektive Gültigkeit zulieſs, noch gar etwas über den Sinn der letzteren im speciellen ausgemacht. Schon hiernach ist klar, daſs die Rücksichtnahme auf diese verschiedenen für den Gebrauch der Kategorie der Substanz wichtigen Gesichtspunkte niemals eine unumwundene Antwort auf die Frage gestattet: Ist dieses oder jenes Phänomen auf eine Substanz zurückzuführen? Kommt es doch mindestens stets auf dreierlei an: nämlich 1) zu bestimmen,

ob ein Phänomen überhaupt in irgend einem Sinne auf eine Substanz zurückgeführt werden könne, 2) ob diesem Sinne in bezug auf dafselbe wirklich objektive Gültigkeit zukomme und 3) in welchen Grenzen es letztere für sich in Anspruch zu nehmen vermöge. Dieser Sachverhalt findet nun auch Anwendung auf jene Phänomene, deren Gesamtvorstellung den Inhalt desjenigen bildet, was wir als Seele bezeichnen. Es hat gar keinen Sinn hinsichtlich letzterer nur schlechthin zu fragen, ob sie eine Substanz überhaupt sei sondern es ist zuerst die Frage zu erledigen, ob es irgend einen Sinn giebt, in welchem die Kategorie der Substanz auf diesen Inhalt an sich anwendbar sei, sodann die weitere, ob diese Anwendung den Wert einer in besonderer Bedeutung objektiv gültigen Behauptung zu erlangen vermöge, und endlich die dritte, in welchen Grenzen dies der Fall sei. Diese Fragen stehen aber in dem Verhältnisse zu einander, dafs keineswegs die Bejahung der einen auch die der beiden anderen in sich schliefst oder gar eine Entscheidung der letzteren im speziellen Sinne vorweg nimmt. Gleichwohl springt es sofort in die Augen, dafs die erste Frage die fundamentalste ist und dafs mit der Verneinung derselben eine Bejahung der beiden anderen in irgend welcher Bedeutung unverträglich erscheint. Die Standpunkte, die gegenüber der substantiellen Auffassung des Seelenlebens möglich sind, können mithin, auch sofern nur die eben betonten Rücksichten Beachtung finden, sich bewegen zwischen der radikalsten Leugnung solcher Auffassung und der präzisesten Bestimmung einer Bejahung derselben. Es ist ein Zeichen von der grofsen Lebhaftigkeit des an diesem Punkte der Psychologie gegenwärtig entbrannten Kampfes, dafs die Streitenden jetzt sogar auf der ganzen eben bezeichneten Linie, welche die Basis unterschiedener Standpunkte darstellt, die man jenem Problem gegenüber einnehmen kann, sich hin und her bewegen. Während in früheren Zeiten nur einer oder der andere jener Standpunkte vorherrschte, höchstens einige wenige derselben sich gleichzeitig in besonderem Ansehen behaupteten, manche überhaupt erst verhältnismäfsig spät im Verlaufe der philosophischen Entwicklung hervorgetreten sind, wird die heutige Sachlage gekennzeichnet durch den Umstand, dafs sämtliche historisch gewordenen Positionen im Kampfe um die eigentliche Natur der Seele aufs neue entschie-

dene Vertreter gefunden haben: unter anderem ein Beweis davon, dafs die Gegenwart unbefangen genug ist, keiner der früheren Richtungen philosophischer und psychologischer Denkungsart sich schlechthin unterzuordnen, sondern dafs sie mit kritischem Geiste sich allen selbständig gegenüberstellt, und die wertvollen Errungenschaften irgendwie einseitiger Standpunkte für die Gewinnung eines höheren ihre Mängel ausgleichenden Standortes sich zu nutze macht. Kurz: wir haben erstlich Leugner einer Seelensubstanz überhaupt, die teils auf materialistischem teils auf skeptisch-positivistischem Standpunkte stehen; wir haben ferner Verteidiger der Seelensubstanz in kritischem und dogmatischem Sinne; wir finden endlich unter diesen Verteidigern bald solche, die dieser Annahme nur die Gültigkeit eines Postulats oder einer Hypothese beilegen, bald solche, die für sie absolute Gewifsheit im Sinne eines metaphysischen Dogma's oder auch nur phänomenale Gewifsheit in der Bedeutung eines erkenntniskritisch gerechtfertigten Satzes in Anspruch nehmen. Materialistisch denken philosophisch-unkritische Naturforscher wie Büchner, Moleschott, C. Vogt und auch Hyperdarwinisten, sogar ein Haeckel als Vertreter der Ansicht, es existiere eine Zellseele (cf. darüber Virchow Die Freiheit der Wissenschaft S. 14 u. 27); auf skeptischem Boden stehen die positivistisch gesonnenen Empiriker E. Laas, W. Wundt, zum Teil Siebeck, auch wohl — trotz seiner erkenntnis-theoretisch vorsichtigeren und vielfach scharfsinnig begründeten Stellungnahme — R. v. Schubert-Soldern u. a.; in der Bedeutnng eines metaphysischen Dogma's, darum noch nicht stets dogmatisch fafsen Lotze und seine Anhänger, Lasson und andere Hegelianer, aber auch die Herbartianer den Sachverhalt auf, ebenso Harms, zumal in den nach seinem Tode veröffentlichten Vorlesungen und Spitta in seiner Einleitung in die Psychologie. Kritisch urteilen über diesen Punkt Liebmann und andere Neukantianer, aufserdem Lipps, Natorp u. a., jedoch alle diese in äufserst verschiedener Weise, besonders darin, dafs die Einen einen phänomenalistischen und subjektiven, die Anderen einen realistischen und objektiven Kritizismus vertreten. Den extremsten Standpunkt nehmen einerseits die Materialisten und skeptischen Positivisten, andererseits die Realisten ein. Zwischen sie treten als Übergangsstadien die Ansichten der übrigen in der Weise, dafs ihre Theorien über das Wesen der Seele und die Natur der geistigen Vorgänge in

folgender Weise sich gruppieren lassen, welche zugleich den Weg von dem einen Extreme zu dem anderen kennzeichnet: I. Der Materialismus und die Leugnung der Seele: die Seele nur ein Produkt, ein Accidenz oder eine Funktion des Leibes; II. Der skeptische Positivismus, besonders bei W. Wundt: Die Seele ein gewordenes Ding, aber keine Substanz; III. Der Kantianismus und Kritizismus: Die Seele ein Phänomen, ihr beharrliches Wesen ein Postulat der Vernunft und zwar: A. Kant's eigene Lehre vom Wesen der Seele im Zusammenhange seiner erkenntnistheoretischen Grundansicht: Die Seele ein objektives Phänomen, ihre Substanz ein Vernunft-Postulat; B. Der subjektive Kritizismus und Relativismus: Die Seele ein subjektives Phänomen, so zumal bei Schopenhauer und in dessen Theorie der Seele als einer Vorstellung d. h. der Seele als eines bloſsen Scheins; C. Die Modifikationen des subjektivistischen Kritizismus und der relativistische Phänomenalismus: Die Seele ein individuelles Phänomen; D. Der nominalistische Phänomenalismus und Empirismus: Die Seele ein Titel u. Name; IV. Der absolute Idealismus und moderne Realismus: Die Bejahung der Seelensubstanz, und zwar A. Der absolute Idealismus: Die Seelensubstanz als relativ constante reale Einheit im Prozesse des Werdens, nämlich: 1) Fichte's Ichbegriff und die Seelensubstanz als Prinzip der Geschichte des Bewuſstseins 2) Schelling's Lehre und die Seelensubstanz als beharrliches Sein des aus dem unbewuſsten Naturprozeſs hervorgegangenen bewuſsten Lebens des Geistes 3) Hegel's Lehre vom subjektiven Geiste und die Seele als eine bloſs gewordene Substanz und ein Durchgangspunkt im Prozesse absoluten Werdens; B. Der halb dogmatische Realismus von Fries, Herbart und Beneke: Die Seele ein reales übersinnliches Ding und beharrliches Sein. C. Der wissenschaftliche Realismus bei Schleiermacher, Trendelenburg, Lotze und Harms, d. h. 1, die Seele als reales Prinzip des Bewuſstseins in einem Organismus, 2, die Seele als gewordene psychische Substanz, 3, die Seele als ein reales übersinnliches Ding, das dem Titel der Substanz entspricht, 4, die Seele als substantielles Substrat des individuellen geistigen Lebens oder als inkorporierter Geist. —

Um mittels historisch-kritischer Verständigung über den Sinn der hiermit bezeichneten Hauptrichtungen einen Einblick in die augenblickliche Lage der Forschung, welche das Problem

von der substantiellen Auffassung der Seele und von der Natur der geistigen Vorgänge betrifft, zu gewinnen, wird es am zweckmäſsigsten sein, alle genannten Theorien eingehender zu beleuchten und zwar in der eben angegebenen Reihenfolge, so daſs wir mit dem extremsten — der Annahme einer Seelensubstanz auch nur in irgend welchem Sinne am fernsten stehenden — Standpunkte beginnen.

I.

Der Materialismus und die Leugnung der Seele: die Seele ein Produkt, ein Accidenz oder eine Funktion des Leibes.

Den extremsten Standpunkt hinsichtlich der substantiellen Auffassung des Seelenlebens nehmen die Materialisten und positivistischen Skeptiker ein, die beide eine Seelensubstanz leugnen. Von ihnen kommen für uns hier nur die ersteren zunächst in betracht; übrigens dürfte es nicht nötig sein, mit ihren Lehren uns besonders eingehend zu beschäftigen. Denn dieselben sind Vertreter einer Richtung, welche in den Reihen streng wissenschaftlicher Forscher heutzutage kaum irgend welchen Anhang hat. Denn auch dem Darwinismus ist es nicht gelungen, auf die Dauer den kritischen Grundgedanken zu erschüttern, wenigstens bezüglich seines eigentlichen Kernes. Dieser aber besteht in der Überzeugung, daſs alle erkennbaren und erkannten Dinge abhängig sind von der Natur des Bewuſstseins und Erscheinungen für dieses. Auf keinen Fall jedoch kann es gelingen, irgend ein Ding ohne diesen Bezug zum Bewuſstsein in objektiv gültiger Weise zu denken d. h. zu erkennen oder gar das Bewuſstsein selber aus einem Gegenstande, der von ihm unabhängig wäre, abzuleiten. Dazu kommt noch etwas Weiteres. Auch alle Erfahrung, die wir machen, ist geknüpft an das Bewuſstsein und geht aus diesem hervor. So wenig ist letzteres aus irgend welcher Erfahrung ableitbar, daſs es vielmehr das notwendige Correlat zu jeder und der entscheidende Grund von jeder Erfahrung ist. Diese Erfahrung aber übermittelt unserem Bewuſstsein eine doppelte Reihe von thatsächlich nicht auf einander zurückführbaren Erscheinungen. Nur aus diesen, da wir keine angeborenen Begriffe besitzen, ist uns das Wesen von etwas erkennbar. Erscheinungen aber werden

zu Erfahrungen durch Wahrnehmungen. Diese wiederum sind zwiefach: teils äufsere Wahrnehmungen von körperlichen Erscheinungen teils innere von den geistigen Veränderungen in uns. Das Gegebene, aus dem allein wir das Wesen der Dinge mit theoretischer Gewissheit erkennen, ist darum in doppelter Gestalt vorhanden: einmal erscheint es als Inhalt der inneren, in anderen Fällen als solcher der äufseren Wahrnehmungen. Diese Duplizität der Erfahrung ist der Ausgangspunkt aller menschlichen Erkenntnis und Wissenschaft. Über diese kommt unser der Erfahrung zugewendetes Bewufstsein niemals hinaus. Denn mag man auch noch so verschieden urteilen über das Wesen der Dinge, unbezweifelbar ist die Thatsache, dafs nichts Körperliches innerlich und nichts Geistiges äufserlich wahrgenommen werden kann. Der moderne Materialismus aber wird transscendent und verfährt unkritisch, indem er, über diese Thatsache sich willkürlich hinfortsetzend, den Geist nur als eine Wirkung und Erscheinung der körperlichen Substanz ansehen will. Behauptet er doch: es giebt nur materielle Substanzen, indem er die alleinige Substantialität der Materie lehrt. Nur soweit beruht ja der Materialismus auf Erfahrung, als er mit Recht aus dem Vorhandensein äufserer Erscheinungen auf körperliche Substanzen schliefst. Dafs aber deshalb nur materielle Substanzen existieren, ist ein blofses Dogma des Materialismus. Dies geht zumal daraus hervor, dafs sein so willkürlich begründetes Dogma den Materialismus zu einer ganz unhaltbaren Erklärung der geistigen Phänomene verleitet. Für ihn entsteht ja zufolge jener Voraussetzung die Aufgabe darzuthun, wie körperliche Substanzen geistige Erscheinungen bewirken können. Er nimmt behufs Lösung derselben eine immer höher steigende Ausbildung der Materie an, die von der niedrigsten Stufe der unorganisierten Masse sich immer mehr differenziere und entwickele zu pflanzlichen und tierischen Gebilden und auf diesen höheren Stufen sogar geistige Erscheinungen erzeuge. An diesem Punkte begegnet sich der Materialismus mit dem Idealismus in der Annahme eines blofsen Gradunterschiedes zwischen Geist und Materie. Wie nach diesem die Materie der niedrigste Grad geistigen Daseins sein soll, so sieht jener umgekehrt den Geist als den höchsten Grad stofflicher Organisation an. Hier gilt also der

Geist für eine von gewissen Bedingungen und Umständen abhängige Erscheinung der Stoffe. Diese Bedingungen bestehen speziell darin, dafs sich in einem organischen Körper ein Nervensystem bildet. Alle geistigen Thätigkeiten werden darum vom Materialismus nur als die den Nerven und dem Gehirne eigentümlichen Funktionen betrachtet. Allein ein solcher Parallelismus zwischen gewissen Partien des Nervensystems, der noch dazu niemals soweit geht, dafs sich eine Übereinstimmung der Glieder mit Sicherheit nachweisen läfst, besagt in Wahrheit doch nur soviel, dafs die geistige Entwicklung durch den Körper bedingt ist, vor allem durch Nervensystem und Sinneswerkzeuge. Unser menschlicher Geist, der innerhalb einer räumlich gestalteten Materie oder eines Körpers funktioniert, ist ein inkorporierter Geist, ist als solcher eine Seele. Offenbar ist diese in ihren Thätigkeiten und Entwicklungen auch von den Seelen*organen* abhängig. Nur der extremste Idealist leugnet die Abhängigkeit der Seele vom Körper. Allein diese Abhängigkeit ist doch keine *absolute*. Dies beweist nicht nur der Umstand, dafs die körperlichen Verschiedenheiten der Menschen oft in gar keinem Verhältnis stehen zu ihren geistigen und umgekehrt oder die Thatsache, dafs der Geist häufig die sinnlichen Bewegungen hemmt, sinnliche Reize und Eindrücke abwehrt und von sich ferne hält, sondern vor allem bezeugt es die Erfahrung, dafs wir nicht von selbst sondern nur auf Grund von Übungen — auch nach völliger physischer Ausreifung der Sinneswerkzeuge — den leiblichen Mechanismus zweckmäfsig gebrauchen und durch solche Übung diesen Gebrauch sogar, wie es besonders bei Künstlern geschieht, bis zur Virtuosität steigern können. Hiernach besteht nur eine partielle, keine totale Abhängigkeit des seelischen Lebens von den körperlichen Zuständen. Vollends übersieht der Materialist bei seiner Behauptung, nach welcher angeblich ein Nerv empfinden oder denken soll, den Umstand, *dafs alle Erkenntnis von geistigen Thätigkeiten aufser uns lediglich auf einer* **symbolischen** *Auffassung von körperlichen Erscheinungen beruht* und dafs seine Behauptung darum eine solche geistige Vermittlung, ohne welche sie gar nicht möglich ist, totschweigt. Hierüber bemerkt Fr. Harms ganz vortrefflich: „Die Erkenntnis, dafs das Nervensystem Organ der geistigen

Thätigkeiten ist, dafs die Nerven empfinden, das Gehirn denkt, stammt nicht aus einer sondern aus zwei Quellen. Die Erkenntnis der Nerven und des Gehirns stammt aus der äufseren Wahrnehmung, die Erkenntnis aber, dafs Nerven empfinden und das Gehirn denkt nicht. Geistige Thätigkeiten sind äufserlich nicht wahrnehmbar. Wie vermögen wir denn überhaupt etwas Geistiges aufser uns zu erkennen? Wie kommen wir dazu, uns gegenseitig als geistige Wesen anzusehen? Offenbar nicht durch die Wahrnehmung der Nerven und des Gehirns. Sollten wir uns erst gegenseitig anatomieren, so möchten wir wohl etwas zu spät dazu kommen, uns gegenseitig als beseelte Wesen anzusehen. Diese Erkenntnis von beseelten Wesen aufser uns hängt gar nicht von der Neurologie ab. Die Wenigsten haben je Nerven und Gehirn gesehen, dennoch halten sie alle Menschen, ja sogar die Tiere für beseelt. Unsere Erkenntnis von beseelten Wesen aufser uns ist viel älter und viel ursprünglicher als die Kenntnis der Nerven und des Gehirns. Aus der Wahrnehmung von körperlichen Erscheinungen — und seien diese selbst Nerven und Gehirn — giebt es keinen Schlufs auf den Geist, auf beseelte Wesen aufser uns. Diese Erkenntnis hängt allein von einer symbolischen Auffassung der körperlichen Erscheinungen ab. Wenn wir uns und die Tiere als beseelt ansehen, so gründet sich diese Erkenntnis allein auf die Wahrnehmung einer gewissen Beweglichkeit und Gestalt des Körpers, die wir auf psychische Vorgänge deuten. Die Gestalt und Beweglichkeit des Körpers ist ein **Symbol des Geistes.** Ein Symbol ist aber nicht das, was es bedeutet; und so ist auch der Körper nicht der Geist, den er symbolisiert. Sind Nerven und Gehirn solche Symbole, so sind sie doch nicht, was sie symbolisieren. Hören wir einen durchdringenden Schrei, so deuten wir ihn auf einen Schmerz, diesen selbst aber können wir nicht direkt wahrnehmen."

„Unsere Erkenntnis von geistigen Thätigkeiten aufser uns beruht also auf einer symbolischen Auffassung von körperlichen Erscheinungen, welche wir wahrnehmen, und hängt nicht von der Kenntnis der Nerven ab."

„Um also Nerven als Empfindungsorgane zu erkennen, dazu ist schon eine vorhergehende Er-

kenntnis von geistigen Thätigkeiten, welche unabhängig von der Kenntnis der Nerven ist, notwendig. Die Nerven könnnen wir nicht als Empfindungsorgane, das Gehirn nicht als Denkorgan bestimmen, wenn wir nicht schon vorher geistige Thätigkeiten in uns durch innere Wahrnehmung, aufser uns aber durch symbolische Auffassung körperlicher Erscheinungen erkannt haben. Alle Erkenntnis des Nervensystems als Seelenorgan setzt eine vorhergehende Erkenntnis der Seele voraus, die also nicht aus der Erkenntnis der Nerven entspringen kann.“ (Metaphysik, S. 32.)

Aus diesem von Harms richtig und bündig bezeichneten Sachverhalte ergiebt sich eben auch die Verkehrtheit in der Deutung der bei den Materialisten beliebten Analogie des Verhältnisses von geistigen Thätigkeiten zu physiologischen Funktionen und desjenigen der bewegenden Kräfte zu denen der Materie überhaupt Analogieen sind ja als Hilfsmittel des Erkennens nicht nur erlaubt sondern vielfach sogar unentbehrlich. Sicherlich wird schon wegen der Möglichkeit der angegebenen symbolischen Deutung oftmals ein geistiger Vorgang an einen körperlichen uns deutlich erinnern und umgekehrt. Wir müssen beider Arten von Analogieen uns häufig bedienen; nur ist es geboten, diese Analogieen auch nur als solche anzuwenden und anzuerkennen. Mithin dürfen wir sie nicht als Erklärungen ansehen und verwerten. Sowohl der Materialismus als auch der Idealismus verfallen jedoch in eben diesen Irrtum, wenn sie ihre Analogieen für adäquate Begriffe und Erklärungen ausgeben. Es ist also lediglich eine materialistische Selbsttäuschung zu behaupten, dafs wie andere Organwirkungen des Tieres und des Menschen Funktionen gewisser leiblicher Einrichtungen sind, ebenso auch die Seelenthätigkeiten nur für Funktionen des Gehirns und der Nerven gelten müssen. Dann allerdings hätten ein Büchner, Moleschott oder C. Vogt Recht mit der Annahme, dafs wie es die Funktion der Leber sei Galle abzusondern, so es diejenige des Gehirns sei Gedanken zu secernieren. Hiernach würden sich die geistigen Thätigkeiten zu den materiellen Stoffen, an die sie gebunden sind, ebenso verhalten wie mechanische Kräfte und Thätigkeiten überhaupt zu ihren physischen Stoffen. Gelte doch der Satz: Keine Kraft ohne Stoff, an dem sie haftet, und kein Stoff ohne Kraft, die er ausübt. Findet

denn aber wirklich die solcher Meinung zu Grunde liegende Analogie statt, ist denn in der That eine vollkommen gleiche Proportion vorhanden zwischen den Nerven und den geistigen Thätigkeiten wie zwischen dem Stoffe und seiner bewegenden Kraft überhaupt? Nach unseren Harms entlehnten Darlegungen der Thatsache, dafs die symbolische Deutung der körperlichen Erscheinungen auf psychische Vorgänge bedingt ist durch die vorhergehende direkte Wahrnehmung der geistigen Thätigkeiten in uns selber, ist das durchaus nicht der Fall. Vielmehr erscheint die Proportion des Materialismus als unrichtig. Die geistigen Thätigkeiten verhalten sich ja in Wahrheit zu dem Nervensystem nicht so, wie sich überhaupt die Kraft zum Stoff, die Funktion zum Organ verhält. Denn dies letztere Verhältnis ist aus äufserer Wahrnehmung allein erkennbar, das erstere aber nicht. Darum bemerkt Harms mit Recht: „Der Schlufs des Materialismus, dafs der Geist eine Funktion der Nerven sei, ist also nicht richtig, da umgekehrt, dafs die Nerven Organe geistiger Thätigkeiten sind, erst daraus folgt, dafs man die geistigen Thätigkeiten schon vorher kennt. Ist ihre Erkenntnis aber unabhängig von den Nerven, so mag man immerhin einen Parallelismus zwischen Geist und Körper, Nerven und Seelenthätigkeiten annehmen, wogegen wir gar nichts einzuwenden haben; nur das ist nicht richtig, dafs der Geist nur eine Wirkung der Materie sei."

Aus zwei Gründen ist hiernach die Position des Materialismus unhaltbar: erstlich, weil er, zu dogmatischer Transscendenz sich versteigend, übersieht, in wiefern das Bewufstsein ein integrierender Bestandteil jedes Erfahrungsinhalts und Erkenntnisphänomens bleibt, und zweitens, weil er, die Duplizität der Erfahrung aufser Acht lassend, in willkürlicher Weise die Unterschiede der Wahrnehmungen, die teils innere teils äufsere sind, nivelliert und alsdann — noch dazu auf logisch unstatthafte Art — eine blofse Analogie als Erklärung hinstellt. Ist somit die Voraussetzung des Materialismus falsch, dafs geistige und seelische Thätigkeiten nur Nebenwirkungen der materiellen Phänomene seien, so fällt mit derselben auch die Folgerung, dafs es nur eine Art von Substanzen, nämlich nur materielle geben könne. — Ebenso unhaltbar ist natürlich die entgegengesetzte Behauptung des extremen Idealismus, die übrigens als wissen-

schaftliche Richtung in der neuesten Philosophie gar nicht vorkommt, nicht einmal im absoluten Idealismus. —

II.

Der skeptische Positivismus, besonders bei W. Wundt: Die Seele ein gewordenes Ding, aber keine Substanz.

Allein nicht blos die materialistischen Denker, sondern auch die skeptischen Positivisten leugnen schlechthin die Möglichkeit einer substantiellen Auffassung der Seele. Die Gründe der letzteren sind andere, freilich aber, wie sich sogleich zeigen wird, nicht sehr viel stichhaltiger als die der ersteren. Immerhin gehen diese Positivisten methodischer und darum wissenschaftlicher zu Werke. Als hervorragende Vertreter dieser Stellung haben wegen vielfach unbestrittener Verdienste in Deutschland besonders E. Laas und W. Wundt in der Gegenwart gröfseren Ruf gewonnen. Während jener mehr durch historisch-kritische Arbeiten im Gebiete der Erkenntnistheorie sich bekannt gemacht hat, ist dieser durch seine systematischen Arbeiten auf dem Felde der Psychologie und Logik, sowie zugleich durch die experimentellen Leistungen in der ersteren Disziplin berühmt geworden; ja W. Wundt geniefst mit Recht das Ansehen eines Schulhauptes wegen seiner fruchtbaren, erfolgreichen und zahlreiche Anhänger findenden Lehren in diesem Zweige der Wissenschaft. Den Mittelpunkt dieser seiner Wirksamkeit bildet das unter seiner Leitung stehende Seminar für experimentelle Psychologie in Leipzig. Man kann nun voll und ganz die fleifsigen, scharfsinnigen und sinnreichen Bestrebungen, die in diesen Studien vorliegen, billigen, man kann insonderheit nicht blofs für die sinnlichen Erscheinungen seelischer Leistungen überhaupt, sondern auch für deren zeitlichen Verlauf und ihre räumlichen Wirkungen alle Ergebnisse im Prinzip zu geben, zu denen Wundt und seine Schule gelangt ist, ohne doch daraus derartige Folgerungen für die Natur der geistigen Vorgänge und das geistige Leben selbst zu ziehen, wie jene Psychologen und vor allen Wundt selbst daraus gezogen haben. Dies gilt aber vorzüglich von Wundt's Ansicht über die Natur der Seele und von seiner Bestreitung des Rechtes zu einer substantiellen Auffassung ihres Wesens. Die Stellungnahme desselben zu diesem Punkte

hängt ja noch dazu gar nicht von der Methode seiner experimentellen Psychologie ab sondern erscheint vielmehr als eine Folge seiner positivistischen Richtung, die auf eigentümlichen metaphysisch-logischen Überzeugungen beruht. Wegen der die anderen zeitgenössischen Positivisten überragenden Bedeutung Wundt's, die diesem mit Recht als dem ersten Psychologen der Gegenwart zukommt, scheint es jedoch besonders wichtig, durch Kenntnisnahme von den Ansichten gerade dieses Philosophen sich über den prinzipiellen Standpunkt des Positivismus überhaupt hinsichtlich der Lehren über das Wesen der Seele aufzuklären. Diesen prinzipiellen Standpunkt begründet W. Wundt aber auch in Bezug auf letztere Frage nicht in seiner „Physiologischen Psychologie“ sondern in seiner „Logik“. Hier bemerkt er Bd. I. S. 486 ffg.: „Da eine Vorstellung, nachdem sie aus dem Bewufstsein verschwunden, wieder erneuert werden kann, so sind wir genötigt, einen bleibenden Träger für alle unsere Vorstellungen vorauszusetzen. Diese berechtigte Annahme pflegt aber sofort verfälscht zu werden, indem man die unveränderliche Thätigkeit der Apperception und die an sie geknüpfte Ichvorstellung mit jenem hypothetischen Substrate zusammenwirft und nun auf die Beschaffenheit des letzteren aus den Eigenschaften der Ichvorstellung folgert. Die Vorstellung des Ich erfordert an sich ebenso wenig wie irgend eine andere die Voraussetzung eines Substrats.“ Diese Behauptung Wundt's würde nur dann zutreffend sein, wenn einmal alle Vorstellungen inhaltlich gleichartig wären, mithin alle nur auf äufseren Wahrnehmungen beruhten und in Erinnerungen an solche beständen Sie ist aber hinfällig, sobald zugestanden werden mufs — und wir werden später noch näher angeben, warum dies Zugeständnis in der That nötig ist —, dafs die inneren oder Selbst-Wahrnehmungen den äufseren als wesentlich verschiedene gegenüber stehen, dafs dieselben eine eigentümliche Reihe von Erfahrungen begründen und dafs deshalb jedenfalls ein grofser Teil der als innere Erfahrungen vorkommenden Vorstellungen, nämlich alle Vorstellungen, die u n m i t t e l b a r aus den Selbstwahrnehmungen hervorgegangen sind, nicht einmal die äufseren W a h r n e h m u n g e n jederzeit als unerlässliche Bedingungen voraussetzen, geschweige denn, dafs sie s c h l e c h t h i n an begleitende körperliche Funktionen gebunden sein müfsten. —

Wir lesen aber bei Wundt ebd. noch Folgendes: „Das Selbstbewuſstsein wird durch die denkende Bearbeitung der ihm gegebenen Objekte genötigt anzunehmen, daſs als die Träger der sinnlichen Dinge Substanzen vorauszusetzen seien. Den so aus der Wechselwirkung des Denkens mit seinen Objekten hervorgegangenen Begriff überträgt man dann auf das denkende Subjekt selbst, obgleich sich doch dies unmittelbar seiner selbst gewiſs ist, so daſs hier jene Motive, die uns veranlassen, unter dem sinnlichen Schein ein von ihm verschiedenes, obgleich immer nur hypothetisches Sein vorauszusetzen, gänzlich hinwegfallen. Denn niemals kann das Subjekt veranlaſst werden sich selbst und seine Denkhandlungen als Schein zu betrachten.“ Hier muſs ich sofort den Gedankengang unseres in der psychologischen Beobachtung besser als im logischen Denken bewährten Philosophen unterbrechen. Wenn das nämlich richtig ist, was Wundt sagt, daſs das Selbstbewuſstsein durch dauernde Bearbeitung der ihm gegebenen Objekte zur Annahme von Substanzen als Trägern sinnlicher Dinge genötigt wird, so folgt doch daraus weder, daſs die jenem Bewuſstsein gegebenen Objekte nur äuſsere, d. h. äuſserlich wahrgenommene noch daſs deswegen ferner die ihnen unterzulegenden Substrate und Substanzen materielle oder sinnliche Dinge, die im *Raume* existieren, sein müſsten. Vielmehr bin ich in Folge des konstanten Verhaltens meiner psychischen Thätigkeiten mir auch selbst als beharrendes inneres Ding gegeben, nämlich in innerer Wahrnehmung; freilich finde ich in dieser nicht als *denkendes* **Subjekt,** sondern als meinem Bewuſstsein *erscheinendes* **Objekt** mich vor. Um mein Ich oder Selbst als Objekt zu fassen, und dies alsdann substantiell zu verstehen, bedarf es also gar nicht der von Wundt an jener Stelle des Weiteren behaupteten Übertragung des aus der Wechselwirkung des des Denkens mit seinen Objekten [d. h. bei jenem Psychologen ja mit seinen *äuſseren* Objekten] hervorgegangenen Begriffs [scil der Substanz] auf das denkende Subjekt selbst, sondern *jene Auffassung wird durch denkende Ausdeutung meiner Selbstwahrnehmung auf Grund der konstanten Natur ihres eigentümlichen Wahrnehmungsinhalts* **auf eben so selbständigem Boden** und *gleichartige Weise erzeugt, wie die entsprechende*

der äufseren Objekte. Es sind aber weder die Motive, die uns bestimmen für die letzteren Phänomene eine materielle Substanz vorauszusetzen, von der Art, noch hat die auf ihnen beruhende Behauptung solchen Substrats die Bedeutung, die Wundt angiebt. Die Folgerung von sinnlichen Wirkungen auf eine ihnen zu Grunde liegende Substanz gründet sich ja nicht auf eine blos logische Nötigung, sondern auf einen erkenntnistheoretischen Grundsatz; sie setzt nicht ein hypothetisches Sein als Grund eines sinnlichen Scheines, sondern sie bestimmt eine sinnliche Erscheinung durch den Inhalt einer für sie gültigen und Gewifsheit verbürgenden Kategorie. Alle materiale, die Natur eines Wirklichen betreffende Gewifsheit ist eben niemals rein logischer Art, sondern hat erkenntnistheoretischen Wert; zu ihr wird also stets Beziehung eines ursprünglichen Verstandesfaktors auf einen ebenso ursprünglichen Sinnlichkeitsfaktor erheischt, und endlich gehört dazu auch noch die Subsumierung eines sinnlichen Einzelphänomens unter den Gesichtspunkt der in jener Beziehung sich darstellenden objektiv bedeutsamen Gesetzmässigkeit der alle Erfahrung bestimmenden Vernunftmomente des selbsthätigen Bewufstseins d. h. des Geistes. Jenes von Wundt behauptete „denkende Subjekt," das „sich" nur als solches „unmittelbar seiner selbst gewifs ist", existiert darum lediglich als eine Fiktion; Wundt's Annahme desselben als einer Realität ist ein Aberglaube, der bezeugt, dafs man ein sinnreicher psychologischer Beobachter sein kann, ohne zugleich auch in den Methoden der Erkenntnistheorie ebenso sicher bewandert zu sein. Weil jene Voraussetzungen Wundts, auf denen nach ihm die substantielle Auffassung der Seele als eines angeblich blofs denkenden Subjekts beruhen soll, hinfällig sind, darum liegt auch der von demselben an jener Stelle in den folgenden Sätzen bestrittene Sachverhalt gar nicht vor, dafs das Denken nur mittels in ihm selber vorhandener Hilfsmittel, also ohne auf sein Objekt der Wahrnehmung sich zu beziehen, zu irgend welchen Aussagen über die blofs ihm selbst zu Grunde liegende Substanz zu gelangen suche, falls es für die inneren Erfahrungen eine solche als Basis annehme. Wundt kämpft mithin gegen Windmühlen, noch dazu so, dafs die zuletzt hervorgehobene Fiktion desselben auf's Neue als die bedenklichste seiner unhaltbaren Voraussetzungen in dem Komplex der nur

von ihm selbst geschaffenen gegnerischen Positionen, die er bekämpft, erscheint, wenn er S. 187 ob. schreibt: „Auch würde völlig unerfindlich sein, mit welchen Hilfsmitteln das Denken zu irgend welchen Aussagen über die ihm selbst [?] zu Grunde liegende Substanz gelangen sollte. Dafs die Objekte der Wahrnehmung eine derartige Bearbeitung durch das Denken erfahren können, ist vollkommen begreiflich, da sie eben Objekte des Denkens sind [diese Objekte brauchen aber eben nicht nur solche der äufseren Wahrnehmung, wie Wundt annimmt, zu sein. —]; wie aber das Denken in solcher Weise sich selbst [sic!] zum Objekt solle nehmen können, dafs es an die Stelle der unmittelbaren Gewifsheit seines eigenen Thatbestandes [eine ungeheuerliche Gewifsheit!] ein hypothetisches Objekt setzte, dies ist ein völlig unvollziehbarer Gedanke." Freilich ist er das; zum Glück aber ist auf ihn die substantielle Auffassung der Seele auch keineswegs angewiesen. An der Erdichtung eines Subjekts, das sich selbst unmittelbar gegeben ist, — während es vielmehr nur als Objekt seiner inneren Wahrnehmung seinem Sinne gegeben ist, — hält Wundt aber so hartnäckig fest, dafs er sie auf jener S. 487 sogar nochmals vorbringt und zwar mit der ausdrücklich hinzugesetzten Folgerung, „dafs hier die Frage nach einem etwaigen Substrat desselben gar nicht entstehen kann."

Wir bedürfen zur Berechtigung einer substantiellen Auffassung der Seele, wie gesagt, weder dieser Fiktion noch ihres Substrats, das allerdings keiner realen Seelensubstanz gleichen könnte. Wundt wirft endlich ebenda jene Frage nach einem Seelensubstrat auf in Bezug auf diejenigen „psychologischen Vorgänge, welche die nächsten Objekte darstellen, auf die das Denken seine Thätigkeit richten kann," auf die „Vorstellungen und ihre associativen Verbindungen." Er meint darüber des Näheren dies: „Prüfen wir jedoch, ob die innere Erfahrung unabhängig von der äufsern die Grundlagen einer hypothetischen Voraussetzung für das Substrat der innern Wahrnehmungen zu liefern im Stande sei, so ist das Ergebnis ein negatives. Nie läfst sich aus dem Zusammenhang unserer successiven Vorstellungen und Gefühle mehr gewinnen als die allgemeine Forderung eines Substrats für diesen Zusammenhang. Nun können wir aber unsere innere Erfahrung gar nicht abgesondert

behandeln von der äusseren, denn einerseits führt die Untersuchung der psychologischen Vorgänge stets auf begleitende körperliche Funktionen, andererseits beziehen sich unsere Vorstellungen auf Objekte der Aufsenwelt, und wir können von dieser Beziehung nicht abstrahiren, ohne wesentliche Eigenschaften der Vorstellungen selbst aufzuheben.“ Diese ganze Darlegung Wundt's über das Ergebnis einer Prüfung der inneren Erfahrung daraufhin, ob diese, für sich allein betrachtet, die Annahme eines eigentümlichen Substrats begründe, mufs schon nach den bisher von uns entwickelten erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten, die unser Problem betreffen, sowie nach den bereits erhobenen Einwänden gegen diesen Psychologen als höchst bedenklich und meist unzutreffend erscheinen. Erstlich ist schon Wundt's Voraussetzung unrichtig, dafs die inneren Erfahrungen, wie er sich ausdrückt, nur als der „Zusammenhang unserer successiven Vorstellungen und Gefühle“ sich darstellen; bilden doch den Inhalt jener Erfahrungen nicht blofs successiv sondern auch s i m u l t a n auftretende Bewufstseinsakte, und derselbe erschöpft sich überdies nicht blofs in Vorstellungen und Gefühlen, sondern umfafst auch noch Strebungen und Entschlüsse sowie vor allem ganz eigenartige, auf die Mitwirkung der äusseren Sinnesorgane nicht unmittelbar angewiesene Empfindungen und Wahrnehmungen. Gerade dieses, ihres letzteren Inhaltes willen können wir ferner aber auch die inneren Erfahrungen in relativer Absonderung von den äusseren behandeln und brauchen uns demgemäfs nicht blofs auf die „a l l g e m e i n e F o r d e r u n g eines Substrats für diesen Zusammenhang“ zu beschränken. Eben deswegen und weil, wie schon bei Aufdeckung der Irrtümer des Materialismus gezeigt wurde, nur eine partielle, aber keine totale Abhängigkeit des seelischen Lebens von den körperlichen Zuständen besteht, ist es des Weiteren eine zu weit gehende Behauptung Wundt's, dafs die Untersuchung der psychologischen Vorgänge stets auf begleitende körperliche Funktionen führe. Endlich ist desselben zuletzt angeführte Ansicht falsch, dafs stets, nämlich in der Weise, dafs wir von solcher Beziehung abstrahieren können, a u f O b j e k t e d e r A u f s e n w e l t sich unsere Vorstellungen beziehen. Tritt doch einmal in a l l e n Vorstellungen, a u c h i n d e n j e n i g e n, d i e a u f A n l a f s **äufserer** W a h r n e h m u n g e n u n d R e i z e

entstanden sind, ein so neues psychisches Moment hinzu, dafs sie in ihrer specifischen Eigenart gar nicht aus der blofsen Steigerung der in den Wahrnehmungen, an die sie erinnern, vorliegenden psychischen Thätigkeit erklärbar sind; überdies aber stehen die in Erinnerung an rein innerliche Wahrnehmungen gebildeten Vorstellungen den Objekten der Aufsenwelt in relativ anzuerkennender wesensverschiedener Selbständigkeit gegenüber.

Diese von uns Wundt bereits öfter entgegengehaltene Selbständigkeit der als innere Wahrnehmungen bezeichneten Vorgänge möge jetzt ihm gegenüber zunächst mit den Worten eines Mannes begründet werden, der, obschon er auf empiristischem Standpunkte steht, sogar energisch die Anwendbarkeit des Substanzbegriffs auf die Seele vertritt. Th. Lipps, der in weiteren Kreisen durch sein scharfsinniges und höchst umfassendes psychologisches Werk über die „Grundtatsachen des Seelenlebens", Bonn b. Max Cohen u. Sohn 1883, bekannt geworden ist, kommt auf dieses Thema eingehend zu sprechen bei Gelegenheit seiner Anzeige der „Grundlagen einer Erkenntnistheorie von R. v. Schubert-Soldern" in den „Göttinger gelehrten Anzeigen" von 1886, No. 3 (1. Februar). Zunächst hebe ich aus Lipps' hierher gehörigen Deduktionen die Quintessenz der Gedankenreihe hervor, durch welche er, wie er glaubt, rein empiristisch, eine doppelte Welt von Objekten begründet. Lipps bemerkt nämlich in dieser Hinsicht Folgendes: „Ursprünglich [sic!] gegeben sind uns gewisse Inhalte, die wir mit den Namen rot, süfs, hart, unangenehm u. s. w. bezeichnen. Und dabei ist der Ausdruck „Inhalt" nur am Platze, wenn man davon absieht, dafs Inhalte etwas voraussetzen, dessen Inhalte sie sind. Diese Inhalte oder Data in einen gesetzmässigen Zusammenhang zu bringen und damit uns verständlich zu machen, ist Sache unseres von der Erfahrung [?] geleiteten kausalen Denkens. — Es ergiebt sich aber auf Grund der Erfahrung und für das kausale Denken sofort ein doppelter Zusammenhang, der Zusammenhang des Ich und der Zusammenhang der Welt der Dinge. Der Lichtschein, den ich wahrnehme, ist mir zunächst einfach gegeben, er ist — darin fafst sich alles zusammen, was ich ursprünglich von ihm weifs und zu sagen berechtigt bin — nur einfach vorhanden. Indem ich dann

die Erfahrung mache, dafs er verschwindet, wenn ich mein Auge schliefse und wiederkehrt, wenn ich es wieder öffne, erscheint er von mir und meinem Wollen abhängig. Vielleicht habe ich aber schon vorher die Erfahrung gemacht, dafs er auch verschwindet und wiederkehrt, ohne dafs mein Wollen oder der davon beherrschte Körper etwas dazu thut. Insofern erscheint dann der Lichtschein von mir unabhängig. Er ordnet sich zugleich ein in eine von mir relativ unabhängige Welt [sic!], wenn die Erfahrung mich dazu führt, andere Data, die ich gleichfalls als relativ unabhängig von mir anerkennen mufste, als Bedingungen seines Verschwindens, resp. Wiederauftretens anzuerkennen. Jene relative Abhängigkeit von mir bezeichne ich auch so, dafs ich den Lichtschein einen Inhalt meiner Empfindung, Wahrnehmung, kurz meines Bewufstseins [sic! Lipps sollte sagen: Individualbewufstseins, wie es in einzelnen Erfahrungsakten rege ist] nenne." So weit Lipps über die Notwendigkeit, eine psychische Innenwelt einer von dem Ich relativ unabhängigen Aufsenwelt gegenüberzustellen. Rein empirisch hat er diese Notwendigkeit gewifs zureichend begründet, so sehr auch seine Deduktionen nach anderer, zumal nach erkenntnistheoretischer Seite hin, an den durch Zusätze in Klammern von mir bezeichneten Stellen zu erheblichen Einwänden Anlass bieten. Vorläufig aber kann von diesen abgesehen werden. Ich füge also den vorstehenden Darlegungen über die Berechtigung der Annahme einer Innen- und Aufsenwelt des Weiteren sogleich desselben Psychologen freilich rein empiristische Begründung der substantiellen Auffassung der Seele an. Dieselbe geht von dem Satze aus, den wohl niemand bestreiten wird: „Der wissenschaftliche Begriff einer Substanz ist niemals der Ausgangspunkt sondern immer das Resultat wissenschaftlicher Untersuchung." [Aus diesem Umstande, dafs der Begriff der Substanz in unserer Erkenntnis erst aus den Wirkungen gefolgert wird, ergiebt sich jedoch keine sachliche Priorität der letzteren.] „Gegeben sind uns," so heifst es dann weiter, „zunächst überall nur Wirkungen. Diese weisen auf Ursachen, und bei diesen unterscheiden wir die die Wirkungen veranlassenden Ereignisse und anderweitige Bedingungen dauernder Art. Letztere bezeichnen wir, wenn wir sie an sich betrachten, als Qualitäten, Zustände, Beschaffenheiten, zugleich mit Rücksicht auf die durch sie bedingten Wirkungen

als Vermögen, Kräfte, Fähigkeiten." Schon bei diesen sei deutlich, dafs sie nicht etwas bedeuten, was wir neben den Wirkungen vorgefunden hätten. „Wir verbinden, indem wir eine Wirkung auf eine Eigenschaft oder Kraft zurückführen, nicht zwei selbständig erkannte Dinge mit einander. Vielmehr gewinnen jene Begriffe ihren ganz besonderen Inhalt jedesmal ganz und gar aus den Wirkungen. Diese bestimmte Kraft oder Fähigkeit ist nichts Anderes, als das an sich Unbekannte, das macht, dafs die bestimmte Wirkung immer wieder eintreten kann." „So sind die gelbe Farbe, Härte, Schwere des Goldes, sein Verhalten zu anderen Körpern u. s. w. Wirkungen auf uns und andere. Neben ihnen erkennen wir nicht sondern aus ihnen machen wir die Qualitäten: das Vermögen, gewisse Lichtstrahlen zu resorbieren, andere zurückzuwerfen, die Fähigkeit, einen gewissen Raum mit gewisser Energie zu beherrschen, die Kräfte der Anziehung und Abstofsung. Und wiederum machen wir aus diesen, indem wir ihre Zusammengehörigkeit d. h. im letzten Grunde die Zusammengehörigkeit jener Wirkungen erkennen, die einheitliche Substanz des Goldes" „Ebenso," führt Lipps endlich aus, „und mit völlig gleicher Notwendigkeit gewinnen wir den Begriff der psychischen Substanz oder der Seele. Eine Empfindung kommt und verschwindet wieder. Dies mufs seinen Grund haben. Den finden wir einerseits in dem äufseren Reize; der Reiz mufs bis zu einem gewissen Punkt gelangen, wenn er die Empfindung auslösen soll. Natürlich thut es nicht der Punkt, sondern dasjenige, was da sich findet oder wirksam ist. Und dies Etwas mufs dauernder Natur sein, da die gleiche Empfindung durch den gleichen Reiz immer wieder ausgelöst werden kann. Wir bezeichnen das Etwas zunächst als ein Vermögen, eine Kraft oder dergleichen. Wir müfsen es genauer als seelisches Vermögen oder seelische Kraft bezeichnen, weil wir sie solchen Vorgängen zu Grunde gelegt haben, die wir im Gegensatze zu den materiellen als seelische zu bezeichnen pflegen [nämlich nach jenen zuerst mitgeteilten Darlegungen von Lipps über den Unterschied der materiellen Aufsenwelt und der psychischen im Ich]. „Seelische Kraft, seelisches Vermögen d. h. von Haus aus gar nichts als eine Kraft, ein Vermögen, das Seelischem zu Grunde liegt oder um des Vorhandenseins des Seelischen willen statuiert wird u. s. w."

Gelangen wir aber zu irgend welchen dauernden Bedingungen psychischer Wirkungen, nämlich in der eben nachgewiesenen Art zu seelischen Vermögen, Kräften u. dgl., so ist auch die Anwendung des Substanzbegriffs in diesem psychischen Gebiete unvermeidlich. Denn, wie Lipps schon an einer vorhergehenden Stelle bemerkt hatte, verhält es mit allen Substanzen sich ja so, dafs wir sie den Qualitäten, Kräften und Fähigkeiten zu Grunde legen. „Aus den Qualitäten, Kräften, Fähigkeiten," sagt er des Weiteren aber wörtlich, indem er Erkenntnisgründe irrig in Realgründe umsetzt, „setzen sich dann die Substanzen zusammen. Sie [?] sind gesetzmäfsige Zusammenhänge: Systeme von Qualitäten, Kräften, Fähigkeiten, [dies gilt doch wohl nur von den B e g r i f f e n der Substanzen, nicht von dem realen Inhalte, der diesen wegen ihrer objectiven Bedeutung entspricht], nichts als die dauernden Einheiten, in denen sich die gleichartig wiederkehrenden und die verschiedenartigen gesetzmäfsig aneinander gebundenen Wirkungen für unser Denken zusammenfassen." Entsprechend dieser blofs formal-nominalistischen Fassung giebt er von der psychischen Substanz speziell diese Erklärung: „Die Seele ist das System der Bedingungen, aus denen die seelischen Vorgänge unmittelbar hervorgehen." Ich füge schliefslich diesen Citaten aus den Darlegungen des so scharfsinnigen Psychologen an jener Stelle noch folgenden, aus den bereits mitgeteilten Gedanken desselben verständlichen ~~und~~ und später von uns näher zu berücksichtigenden Satz an: „Die allgemeinste Form der seelischen Wechselwirkung ist die Konkurrenz aller Vorgänge mit allen um die Möglichkeit der Existenz, die ungenau sogenannte „„Enge des Bewufstseins."" — Während die Materialisten unter einander vollkommen einig sind über die Unmöglichkeit einer psychischen Substanz, deren Annahme ja mit ihrem Prinzipe unvereinbar ist, gilt das Gleiche schon nach dem Gegensatze zwischen Wundt und Lipps von den Positivisten nicht. In der That aber scheint uns der letztere die Unhaltbarkeit der Wundt'schen Position in diesem Punkte auch gerade vom Standpunkte des Positivismus aus in schlagender Weise nachgewiesen zu haben. Immerhin genügt diese Darstellung des Sachverhalts, wie ihn Lipps ansieht, noch nicht völlig den erkenntnistheoretisch zu stellenden Anforderungen; gleichwohl ist durch dieselbe nicht blos Wundt's in

dieser Frage ganz positivistische Ansicht widerlegt worden, sondern die positivistische Deutung des Seelenlebens überhaupt, wie sie von Neueren besonders Laas, „Idealismus und Positivismus,“ Th. I. II. u. III. Berl. 1879 82 u. 84, zum Teil Siebeck „Geschichte der Psychologie,“ Th. I. 1. u. 2., Gotha b. Perthes 1880 u. 84 und v. Schubert-Soldern vertreten haben. Es ist aber um so weniger nötig, auf die Ansichten dieser letzteren im Besonderen einzugehen, als der in der Psychologie hervorragendste von den drei letzt Genannten, nämlich Siebeck, sich geradezu auf Wundt beruft, vgl. desselben Aufsatz „Ueber das Verhältnis von „„Leib und Seele““ in Lazarus' und Steinthal's „Zeitschr. für Völkerpsychol. u. Sprachwissensch.,“ Bd. XVI, Heft 1 u. 2, Berl. Dümmler 1885, bes. S. 3.

III.

Der Kantianismus und Kritizismus: die Seele ein Phänomen, ihr beharrliches Wesen ein Postulat der Vernunft.

Wir wenden uns deshalb sofort jenen Denkern zu, welche die Annahme einer seelischen Substanz in irgend welchem Sinne verteidigen. Am wenigsten zuversichtlich erscheinen und am wenigsten weit gehen in diesem Punkte die als subjektive Kritizisten sowie die als nominalistische Positivisten zu bezeichnenden Philosophen. Beide stimmen darin überein, dafs sie jeder Annahme einer Substanz nur phänomenale Gewifsheit zuschreiben; sie unterscheiden sich jedoch wieder dadurch, dafs die Kritizisten dieser Gewifsheit den Wert eines objektiv gültigen Grundsatzes von konstitutiver Bedeutung beimessen, welchem in der Natur der für uns im besonderen zwar nicht erkennbaren, aber doch ihren erfahrenen Wirkungen nach zu postulierenden Dinge an sich irgend etwas entsprechen müsse, während für die nominalistischen Positivisten schon solche phänomenale Gewifsheit nur ein logisches Postulat enthält, welches eine Gesetzmäfsigkeit ausdrückt, mittels deren eine lediglich im vorstellenden Geiste als Bewufstseinsinhalt liegende Wirklichkeit beherrscht wird. Diese Stellung zur Sache nimmt beispielsweise Lipps in seinen oben mitgeteilten Gedankengängen ein. Subjektive Kritizisten aber sind die Neukantianer, Kant selbst jedoch nicht; letzterer verharrt sogar weder in diesem

noch in anderen Punkten blofs beim phänomenalistischen Kritizismus, sondern er thut dies nur sofern er lediglich auf dem Boden der spekulativen Theorie sich bewegt; es ist jedoch bereits dieser theoretische Phänomenalismus ein objektiver Kritizismus, und vollends als Theoretiker der praktischen Vernunft ist Kant selber bereits ein metaphysischer Kritizist. Gerade an dieser Doppelstellung Kant's liegt es, dafs über seine Lehre von der substantiellen Auffassung des Seelenlebens so selten klar berichtet wird; auch ist schwerlich zu leugnen, dafs Kant's eigene Darstellung wenigstens nicht in allen Punkten die wünschenswerte Durchsichtigkeit und Bündigkeit zeigt. Bei der Bedeutung, die Kant's Theorie noch heute zukommt, zumal da diese zugleich die wichtigste Grundlage der spekulativen Auffassung von allem Kritizismus überhaupt, nicht blofs von der Zweigrichtung des Neu-Kantianismus bildet, will ich vor allem die hierhergehörigen Lehren der „Kritik der reinen Vernunft" und „der praktischen Vernunft" klar zu stellen versuchen. —

A.

Kant's eigene Ansicht vom Wesen der Seele im Zusammenhange seiner erkenntnistheoretischen Lehre: die Seele ein objektives Phänomen, ihre Substanz ein Postulat.

1.

Man kann zuvörderst in Kant's Sinne drei Hauptarten von objektiv bedeutsamer theoretischer Gewifsheit unterscheiden. Erstlich giebt es nach Kant eine Gewifsheit, die auf der Unmittelbarkeit der inneren oder der äufseren Wahrnehmung beruht. Sie ist lediglich anschaulicher Art und bezieht sich auf ein mittels unserer Selbstwahrnehmung oder mittels Wahrnehmung der Aufsenwelt in unser Bewufstsein getretenes Erlebnis. Diese erste Art objektiver Gewifsheit enthält nur eine Thatsache, aber keine begründete Erkenntnis. Dieselbe ist ferner auch blos phänomenal, da sie, als auf Wahrnehmungen beruhend, nur auf sinnliche Erscheinungen sich gründet. Sie begreift endlich zwei qualitativ unterschiedene Spezies unter sich, die auf einander nicht zurückführbar sind, die Gewifsheit der inneren Erlebnisse auf der einen und die der äufseren auf der anderen

Seite. Die letzteren sind Vorgänge von körperlicher, materieller Beschaffenheit, die ersteren solche von geistiger, ideeller Natur. Alles Körperliche ist Objekt äufserer Wahrnehmnug, als solches etwas, was gemäfs der kritischen Selbstbesinnung über die konstanten Grundlagen der Anschauung solcher Wahrnehmung in der Form des Raumes und darum als aufsereinander bestehend aufgefafst wird. Alles Geistige wiederum ist ein Bewufstseinsinhalt, der nur innerer Wahrnehmung zugänglich ist, der lediglich in der Form der Zeit und nicht in der des Raumes auffafsbar ist. In solcher Weise nimmt Kant, wie zuerst vor ihm Cartesius, keinen blofsen Gradunterschied zwischen Geistigem und Körperlichem an, jenes und dieses sind nach ihm vielmehr spezifisch verschieden. Allein dieser Gegensatz betrifft nach Kant eben nur die Erscheinung von etwas, was dessen Gliedern zu Grunde liegen mag, nicht Geist und Körper als Dinge an sich selbst. Gewifs also ist rein faktisch und thatsächlich nach Kant dies, dafs nichts Geistiges etwas Körperliches noch etwas Körperliches ein Geistiges ist. Alle Erfahrung beweist uns ihre phänomenale Differenz. Gleichwohl ist es nach ihm möglich, dafs es dasselbige Ding an sich sei, welches in äufserer Wahrnehmung als etwas Körperliches, in innerer als etwas Geistiges erscheint. Immerhin können wir die spezifische Verschiedenheit der Erscheinungsweisen von beiden nicht beseitigen. Dies ist zugleich ein prinzipiell wichtiger von Kant geltend gemachter neuer Gesichtspunkt inbezug auf die Frage vom Verhältnis des Leibes zur Seele. Wenn derselbe in dieser Weise betont, dafs Geistiges und Körperliches, dafs beides zugleich als verschiedene Erscheinungsformen aufzufassen sind, so ist eben das Geistige nicht eo ipso schon Substanz, geschweige denn, dafs es gar für die absolute Substanz aller Dinge gelten dürfte im Sinne des Idealismus —, noch auch ist alsdann das Geistige nur Erscheinung der Materie oder des Körperlichen, was wiederum der Materialismus will. Ist doch alles Körperliche eben selber nur eine Erscheinung und zwar in phänomenaler Differenz von dem Geistigen. Freilich ist dies hinsichtlich beider nur eine thatsächliche Gewifsheit, keine Erkenntnis des Grundes und der besonderen Eigenart ihrer Natur. Denn als Erscheinungen sind Geistiges und Körperliches nur in innerer oder bezüglich in äufserer Wahrnehmung gegeben, und erst

aus kategorialer Bestimmung ihrer phänomenalen Natur, falls diese überhaupt solche gestattet, ist auch kausale Erkenntnis derselben zu gewinnen. Lediglich bei der ersten Hauptart seiner objektiven theoretisch begründeten Gewifsheit stehen bleibend, behauptet Kant, dafs der Unterschied zwischen geistigen und körperlichen Objekten ein unbestreitbares, auf Anschauung und Wahrnehmung sich stützendes Erlebnis ist, dafs dieser Unterschied freilich nur einen phänomenalen Gegensatz bedeute und dafs in diesem Erlebnis unmittelbar noch gar keine Erkenntnis der besonderen Natur seiner Glieder enthalten sei. Die wichtigsten für diese Punkte in Betracht kommenden Stellen bei Kant selber sind folgende: 1) Prolegg. z. j. k. Met. § 49, wo es heifst: „Empirisch aufser mir ist das, was im Raum angeschaut wird; und da dieser samt allen Erscheinungen, die er enthält, zu den Vorstellungen gehört, deren Verknüpfung nach Erfahrungsgesetzen ebensowohl ihre objektive Wahrheit beweist, als die Verknüpfung der Erscheinungen des inneren Sinnes die Wirklichkeit meiner Seele (als eines Gegenstandes des inneren Sinnes), so bin ich mir vermittelst der äufseren Erfahrung eben sowohl der Wirklichkeit der Körper als äufserer Erscheinungen im Raume, wie vermittelst der inneren Erfahrung des Daseins meiner Seele in der Zeit bewufst, die ich auch nur als einen Gegenstand des inneren Sinnes, durch Erscheinungen, die einen inneren Zustand ausmachen, erkennen kann, und wovon mir das Wesen an sich selbst, das diesen Erscheinungen zum Grunde liegt, unbekannt ist.“ Ferner ist als diejenige Stelle, welche in der 2. Aufl. der Kr. d. r. Vn. (übrigens nur in modifizierter Gestalt dasselbe wiedergebend, was schon die erste enthielt) am präzisisten Kant's Meinung über die unmittelbar für uns gleichartige faktische Wirklichkeit und Gewifsheit von Innen- und Aufsenwelt ausdrückt, folgende Darlegung in der „Kritik des vierten Paralogismus der transscendentalen Psychologie“ anzusehen (b. Kehrbach S. 314): „[Denn] ich bin mir doch meiner Vorstellungen bewufst; also existieren diese und ich selbst, der ich diese Vorstellungen habe. Nun sind aber äufsere Gegenstände (die Körper) blofs Erscheinungen, mithin auch nichts Anderes als eine Art meiner Vorstellungen, deren Gegenstände nur durch diese Vorstellungen etwas sind, von ihnen abgesondert aber nichts sind. Also existieren ebensowohl

äufsere Dinge als ich selbst existiere und zwar beide auf das unmittelbare Zeugnis meines Selbstbewufstseins, nur mit dem Unterschiede: dafs die Vorstellung meiner Selbst, als des denkenden Subjekts, blofs auf den innern, die Vorstellungen aber, welche ausgedehnte Wesen bezeichnen, auch auf den äufsern Sinn bezogen werden. Ich habe in Absicht auf die Wirklichkeit äufserer Gegenstände eben so wenig nötig zu schliefsen als in Ansehung der Wirklichkeit des Gegenstandes meines innern Sinnes, (meiner Gedanken), denn sie sind beiderseitig nichts als Vorstellungen, deren unmittelbare Wahrnehmung (Bewufstsein) zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist." Besonders lehrreich ist auch die Erläuterung dieser Gedanken, die im übernächsten Absatze Kant [ebd. S. 315] giebt: „.... in der That, wenn man äufsere Erscheinungen als Vorstellungen ansieht, die von ihren Gegenständen, als an sich aufser uns befindlichen Dingen, in uns gewirkt werden, so ist nicht abzusehen, wie man dieser ihr Dasein anders als durch den Schlufs von der Wirkung auf die Ursache erkennen könne, bei welchem es immer zweifelhaft bleiben mufs, ob die letztere in uns oder aufser uns sei. Nun kann man zwar einräumen: dafs von unseren äufseren Anschauungen etwas, was im transscendentalen Verstande aufser uns sein mag, die Ursache sei, aber dieses ist nicht der Gegenstand, den wir unter den Vorstellungen der Materie und körperlicher Dinge verstehen; denn diese sind lediglich Erscheinungen, d. i. blofse Vorstellungsarten, die sich jederzeit nur in uns befinden und **deren Wirklichkeit auf dem unmittelbaren Bewufstsein ebenso wie das Bewufstsein meiner eigenen Gedanken beruht.** Der transscendentale Gegenstand ist, sowohl in Ansehung der inneren als äufseren Anschauung gleich unbekannt. Von ihm aber ist auch nicht die Rede, sondern von dem empirischen, welcher alsdann ein äufserer heifst, wenn er im Raume, und ein innerer Gegenstand, wenn er lediglich im Zeitverhältnisse vorgestellt wird; Raum aber und Zeit sind beide nur in uns anzutreffen." — Dies ist also die Quintessenz von Kant's Lehre über die phänomenale Existenz der Seele und der Aufsenwelt, die in gleicher Weise als real anzunehmen sind auf Grund desjenigen, wozu seine erste Hauptart der objektiven Gewifsheit von theoretischer Bedeutung,

nämlich die rein thatsächliche, die auf dem unmittelbaren Bewufstsein der Wahrnehmung, resp. Anschauung beruht, uns in diesem Falle berechtigt.

2.

Es giebt aber nach Kant zunächst noch eine zweite Hauptart solcher Gewifsheit. Diese hat ihren Ursprung in der Natur des Denkens. Es ist die logische Notwendigkeit, bestehend in der Vereinbarkeit eines Bewufstseinsinhalts mit den Normen, welche für die Bethätigung jener selbstthätigen Kraft des Geistes gelten, durch die dieser etwas zur Einheit in seinem Selbstbewufstsein zusammen zu fassen vermag. Kurz, diese Gewifsheit beruht auf der Übereinstimmung eines vorgestellten Inhalts mit dem Wesen des denkenden Geistes. Solche als logische Notwendigkeit sich darstellende Gewifsheit verbürgt weder irgendwie eine thatsächliche Wirklichkeit von etwas, die aufserhalb des Denkaktes, durch welchen es vorgestellt wird und über diesen hinausreichend vorhanden wäre, noch auch hat sie irgend welchen in ihr selbst liegenden Inhalt. Während die faktische Gewifsheit phänomenal und sinnlich war, ist diese logische nur formal und intellektuell. Behauptet überdies die erstere die empirische Wirklichkeit irgend eines Bewufstseinsinhalts, so thut letztere nur die spekulative Möglichkeit dar. Des Weiteren geht jene hervor aus dem im Verhältnis zu irgend welcher (im Akte der seelischen Bethätigung nicht erschöpften) Wirklichkeit unmittelbaren Bewufstsein, d. h. aus dem wahrnehmenden, resp. anschauenden, zugleich vorwiegend rezeptiven Bewufstsein; diese aber nimmt ihren Ursprung aus dem in gleicher Hinsicht mittelbaren d. h. die (in Erinnerung an die angeschauten oder wahrgenommenen Objekte zurückgebliebenen) Vorstellungen auf einander beziehenden, auch vorherrschend spontanen Geiste. Bei der thatsächlichen Gewifsheit handelt es sich um sinnliche Erfahrung, bei der logischen um abstrakte Denkbarkeit des Vorgestellten. In Anwendung auf den Gegensatz des Geistigen und Körperlichen und die Natur des ersteren im besonderen ergeben diese Sätze zweifellos so viel: Das Geistige und Körperliche ist Erfahrungsthatsache im Sinne eines eigenartigen durch spezifisch unterschiedene Wahrnehmungen uns zugänglichen und vermittelten Erlebnisses; insonderheit ist alles Geistige etwas, was lediglich

in dem Rahmen der Zeitform existiert und was, eben weil es abhängt von dieser gerade die Erscheinungen des inneren Sinnes konstant verknüpfenden dauernden Bedingung, nur eine empirische Wirklichkeit unräumlicher Art, darum freilich in relativer Selbständigkeit gegenüber allem räumlich auffafsbaren Aeufseren hat. Es handelt sich aber überall da nur um etwas logisch Mögliches, wo das Geistige oder Materielle genommen wird im Sinne einer absoluten Substanz. Alsdann hat man einen blofs gedachten Vorstellungsinhalt, der in keiner Anschauung zu vollziehen ist. So wenig also wie die Seele als eine blofs denkende Substanz in irgend einer sinnlichen Anschauung gegeben ist oder sich gar bestimmen läfst durch einen Grundsatz, der einen Begriffsinhalt bezieht auf eine derartige Anschauung, ebensowenig ist das Körperliche schlechthin und mit Absehen vom äufseren Sinn und seinen Affektionen, also die blofs ausgedehnte Substanz etwas anderes als eine logische Abstraktion. Mithin vermögen wir als Realität weder ein nur ausgedehntes noch ein blofs denkendes Ding an sich zu setzen. — Dafs rein logische Begriffsinhalte nur formaler Art sind und durch unzulässige Beziehung auf einen Gegenstand an sich, d. h. auf ein transscendentales Objekt, sofort problematisch werden, lehrt Kant zumal in einigen Sätzen, die sich im Anhange zum II. Buch der I. Abth. des II. T. der Elementarlehre in der „Kr. d. r. Vrn.“ finden. Hier lesen wir („Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe“) S. 251.: „Wenn wir blofs logisch reflektieren, so vergleichen wir lediglich unsere Begriffe unter einander im Verstande, ob beide eben dasselbe enthalten, ob sie sich widersprechen oder nicht, ob etwas in dem Begriffe innerlich enthalten sei oder zu ihm hinzukomme, und welcher von beiden gegeben, welcher aber nur als eine Art, den gegebenen zu denken, gelten soll. Wende ich aber diese Begriffe auf einen Gegenstand überhaupt (im transscendentalen Verstande) an, ohne diesen näher zu bestimmen, ob er ein Gegenstand der sinnlichen oder intellektuellen Anschauung sei, so zeigen sich sofort Einschränkungen, (nicht aus diesem Begriffe hinauszugehen,) welche allen empirischen Gebrauch derselben verkehren und eben dadurch beweisen, dafs die Vorstellung eines Gegenstandes als Dinges überhaupt nicht etwa blofs unzureichend, sondern ohne sinnliche Bestimmung desselben und unabhängig von empirischer

Bedingung in sich selbst widersprechend sei, dafs man also entweder von allem Gegenstande abstrahieren (in der Logik), oder wenn man einen annimmt, ihn unter Bedingungen der sinnlichen Anschauung denken müsse, mithin das Intelligibele eine ganz besondere Anschauung, die wir nicht haben, erfordern würde, und in Ermangelung derselben für uns nichts sei, dagegen aber auch die Erscheinungen nicht Gegenstände an sich selbst sein können." Demnach verwirft eben Kant in anderem Sinne als in dem eines blofs logischen Objekts sowohl die Annahme einer rein geistigen wie rein körperlichen Substanz an sich. Gegen jene bemerkt er: „Nach blofsen Begriffen ist das Innere das Substratum aller Verhältnis- oder äufseren Bestimmungen. Wenn ich also von allen Bedingungen der Anschauung abstrahiere und mich lediglich an dem Begriffe von einem Dinge überhaupt halte, so kann ich von allem äufseren Verhältnis abstrahieren, und es mufs dennoch ein Begriff von dem übrig bleiben, das gar kein Verhältnis sondern blofs innere Bestimmungen bedeute. Da scheint es nun, es folge daraus: in jedem Dinge (Substanz) sei etwas, was schlechthin innerlich ist und allen äufseren Bestimmungen vorgeht, indem es sie allererst möglich macht; mithin sei dieses Substratum so etwas, das keine äufsere Verhältnisse mehr in sich enthält, folglich einfach, (denn die körperlichen Dinge sind doch immer nur Verhältnisse, wenigstens der Teile aufser einander;) und weil wir keine schlechthin innern Bestimmungen kennen, als die durch unsern innern Sinn, so sei dies Substratum nicht allein einfach sondern auch (nach der Analogie mit unserem inneren Sinn) durch Vorstellungen bestimmt, d. i. alle Dinge wären eigentlich Monaden oder mit Vorstellungen begabte einfache Wesen. Dieses würde alles auch seine Richtigkeit haben, gehörte nicht etwas mehr als der Begriff von einem Dinge überhaupt zu den Bedingungen, unter denen allein uns Gegenstände der äufseren Anschauung gegeben werden können und von denen der reine Begriff abstrahirt." Bei dieser Gelegenheit betont Kant, dafs, sogar wenn es eine andere als sinnliche Anschauung gäbe, doch wiederum auch unser Verstand nicht geeignet sein würde in bezug auf dieselbe seine Kategorieen in Funktion treten zu lassen, da solche Anschauung kein Besitz unseres Geistes sei, also auch unzugänglich für unseren Verstand und seine Kategorieen. Kant lehrt nämlich wörtlich

„Ja wenn man auch eine andere Art der Anschauung, als diese unsere sinnliche ist, annehmen wollte, so würden doch unsere Funktionen zu denken in Ansehung derselben von gar keiner Bedeutung sein. Verstehen wir darunter nur Gegenstände einer nichtsinnlichen Anschauung, von denen unsere Kategorieen zwar freilich nicht gelten und von denen wir also gar keine Erkenntnis (weder Anschauung noch Begriff) jemals haben können, so müssen Noumena in dieser blofs negativen Bedeutung allerdings zugelassen werden; da sie denn nichts anderes sagen, als dafs unsere Art der Anschauung nicht auf alle Dinge sondern blofs auf Gegenstände unserer Sinne geht, folglich ihre objektive Gültigkeit begrenzt ist, und mithin für irgend eine Art der Anschauung und also auch für Dinge als Objekt derselben Platz übrig bleibt. Alsdann ist der Begriff eines Noumenon problematisch d. i. die Vorstellung eines Dinges, von dem wir weder sagen können, dafs es möglich noch dafs es unmöglich sei, indem wir gar keine Art der Anschauung als unsere sinnliche kennen und keine Art der Begriffe als die Kategorieen, keine von beiden aber einem aufsersinnlichen Gegenstande angemessen ist. Wir können daher das Feld der Gegenstände unseres Denkens über die Bedingungen unserer Sinnlichkeit darum noch nicht positiv erweitern und aufser den Erscheinungen noch Gegenstände des reinen Denkens d. i. Noumena annehmen, weil jene keine anzugebende positive Bedeutung haben". — Diese letzte Darlegung gilt selbstverständlich eben so sehr in bezug auf die Annahme eines blofs als ausgedehntes wie eines blofs als denkendes Wesen eben nur abstrakt vorgestellten Dinges an sich. Gegen jenes, gegen eine Materie an sich wendet, sich Kant mit den Sätzen: „Die Materie ist substantia **phaenomenon.** Was ihr innerlich zukomme, suche ich in allen Teilen des Raumes, den sie einnimmt, und in allen Wirkungen, die sie ausübt und die freilich nur immer Erscheinungen äufserer Sinne sein können. Ich habe also zwar nichts Schlechthin-, sondern lauter Komparativ-Innerliches, das selber wiederum aus äufseren Verhältnissen besteht. Allein das Schlechthin-, dem reinen Verstande nach, Innerliche der Materie ist auch eine blofse Grille; das transszendentale Objekt aber, welches der Grund dieser Erscheinung sein mag, die wir Materie nennen, ist ein blofses Etwas, wovon wir nicht einmal verstehen würden, was es sei,

wenn es uns auch jemand sagen könnte. Denn wir können nichts verstehen, als was ein unseren Worten Korrespondierendes in der Anschauung mit sich führt". — Entsprechend diesen Kantischen Darlegungen in der Kr. d. r. Vn. sind Kant's Bemerkungen in den §§ 45, 46 und 47 der „Prolegomena z. j. k. M.". Im § 46 wird die Annahme einer absoluten Substanz materieller wie ideeller Art mit folgenden Worten abgelehnt: „Die reine Vernunft fordert, dafs wir zu jedem Prädikate eines Dinges sein ihm zugehöriges Subjekt, zu diesem aber, welches notwendiger Weise wiederum nur Prädikat ist, fernerhin sein Subjekt und so forthin in's unendliche (oder soweit wir reichen) suchen sollen. Aber hieraus folgt, dafs wir nichts, wozu wir gelangen können, für ein letztes Subjekt halten sollen, und dafs das Substantiale niemals von unserem noch so tief eindringenden Verstande, selbst wenn ihm die ganze Natur aufgedeckt wäre, gedacht werden könne, weil die spezifische Natur unseres Verstandes darin besteht, alles diskursiv, d i. durch Begriffe, mithin auch durch lauter Prädikate zu denken, wozu also das absolute Subjekt jederzeit fehlen mufs. Daher sind alle realen Eigenschaften, dadurch wir Körper erkennen, lauter Accidenzen, sogar die Undurchdringlichkeit, die man sich immer nur als die Wirkung einer Kraft vorstellen mufs, dazu uns das Subjekt fehlt."

„Nun scheint es, als ob wir in dem Bewufstsein selbst (dem denkenden Subjekt) dieses Substantiale haben, und zwar in einer unmittelbaren Anschauung; denn alle Prädikate des inneren Sinnes beziehen sich auf das Ich als Subjekt, und dieses kann nicht weiter als Prädikat irgend eines anderen Subjekts gedacht werden. Also scheint hier die Vollständigkeit in der Beziehung der gegebenen Begriffe als Prädikate auf ein Subjekt nicht blofs Idee, sondern der Gegenstand, nämlich das absolute Subjekt selbst, in der Erfahrung gegeben zu sein. Allein diese Erwartung wird vereitelt. Denn das Ich ist gar kein Begriff, sondern nur Bezeichnung des Gegenstandes des inneren Sinnes, sofern wir es durch kein Prädikat weiter erkennen; mithin kann es zwar an sich kein Prädikat von einem anderen Dinge sein, aber ebenso wenig auch ein bestimmter Begriff eines absoluten Subjekts, sondern nur, wie in allen anderen Fällen, die Beziehung der inneren Erscheinungen auf das unbekannte Subjekt derselben." Im § 47 zu Anfang heifst es von der blofs ideellen

absoluten Substanz noch ausdrücklich: „Dieses denkende Selbst (die Seele) mag nun aber auch als das letzte Subjekt des Denkens, was selbst nicht weiter als Prädikat eines anderen Dinges vorgestellt werden kann, Substanz heifsen, so bleibt dieser Begriff doch gänzlich leer und ohne alle Folgen, wenn nicht von ihm die Beharrlichkeit als das, was den Begriff der Substanzen in der Erfahrung fruchtbar macht, bewiesen werden kann."

Auf dem Wege blofs logischer Denknotwendigkeit von Kant's zweiter Hauptart objektiv wichtiger theoretischer Gewifsheit gelangen wir nur zur Einsicht in die Denkbarkeit oder Möglichkeit wie einer rein materiellen so auch einer blofs geistigen Substanz, also zu einer blofs formalen Gewifsheit von etwas, dem in der Sphäre unserer Sinnenwelt jedenfalls keine Existenz und darum keine unserer Erkenntnis zugängliche Beschaffenheit zukommt; auf dem Boden rein thatsächlicher Notwendigkeit von Kant's erster Hauptart jener Gewifsheit verharrend gewinnen wir zwar die Überzeugung vom empirischen Dasein einer eigentümlichen Welt des Ich wie der äufseren Wirklichkeit, aber diese Gewifsheit wie ihr Objekt hatten nicht nur eine phänomenale Natur, sondern verschafften uns auch keine Einsicht in den Grund jener beiden Daseinsbereiche, ebensowenig in ihre Eigenart. Dazu wird vielmehr noch etwas Weiteres gefordert, was auf Kant's letzte Hauptart der Gewifsheit uns hinführt.

3.

Was nämlich endlich Kant's dritte Hauptart einer Gewifskeit von objektivem Werte und spekulativ-theoretischem Charakter angeht, so stammt sie nicht blofs aus der Natur des Denkens noch auch nur aus der des Anschauens sondern aus dem beide Arten von Erfahrungen erzeugenden ursprünglichen Bewufstsein. Sie ist nach ihrer Besonderheit vielmehr als **erkenntnistheoretische Notwendigkeit** zu bezeichnen; denn sie besteht darin, dals in bezug auf einen irgendwie gegebenen Inhalt des Bewufstseins eine solche Beziehung normaler Denkformen auf ein in normalen Anschauungsformen sich darstellendes Objekt ermöglicht wird, dafs dadurch Gewifsheit über die Eigenart und den Grund irgend eines Phänomenes im besonderen und somit eine nicht blofs intuitiv, sondern auch intellektuell im speziellen begründete Einsicht von objektiver Gültigkeit oder

eine Erkenntnis im engeren Sinne des Wortes entsteht. Im Unterschiede von der rein thatsächlichen Gewifsheit ist diese kritisch gerechtfertigt; im Gegensatze zu dieser wie zur logischen gründet sie sich nicht nur auf konstante Bedingungen eines einzigen sondern der beiden Hauptfaktoren des theoretischen Geistes: sie ist also weder blofs sensibler noch blofs intelligibler Art. Im Unterschiede von der logischen Notwendigkeit ist sie überdies nicht blofs formaler sondern materieller Art. Endlich ist vermöge der durch sie gewonnenen Einsicht ein Phänomen nicht nur in seinem Dasein objektiv konstatiert, sondern in seinem spezifischen Wesen begriffen und erklärt. Um nämlich über irgend ein Phänomen seinem Dasein oder Geschehen nach, soweit diese beiden jenes selber oder seinen Zusammenhang mit Anderem betreffen, zu erkenntnistheoretischer Gewifsheit im Sinne einer dasselbe objektiv gültig bestimmenden Gesetzmäfsigkeit, der es in speziell d. i. in sinnenfällig nachweisbarer Art unterliegt, zu gelangen: dazu gehört nach Kant, dafs man ein solches Phänomen als einen Fall kategorial bestimmter Erfahrung oder als Glied einer unbedingt notwendig und schlechthin allgemein gültig, d. h. eben als ein Glied einer objektiv aufgefafsten und begriffenen Gruppe von Erscheinungen aufzeige. Unserem Bewufstsein — nur dieses ist es ja, was Erfahrungen **macht**, und nur dieses ist es überdies, für welches etwas eine Erscheinung ist — mufs seine Erfahrung oder Erscheinung von solcher Bedeutung erstlich in sinnlicher Anschauung gegeben sein; sie mufs zweitens sowohl von seiten des einen Bewufstseinsinhalt unmittelbar auffassenden Ichs als auch durch den ihn auf die Einheit des denkenden Verstandes mittelbar beziehenden Geist in konstanter Weise angeeignet und begriffen d. h. seiner normalen Natur nach verarbeitet sein; sie mufs endlich sogar trotz ihrer sinnlichen Gegebenheit und sogar in dieser ihrer Besonderheit notwendig und allgemein gültig dadurch bestimmbar werden, dafs sie subsumierbar wird einem jener Grundsätze, die sich darstellen als urteilsmäfsige Vollziehung jener mittels Zeitform und produktiver Einbildungskraft im inneren Sinn herstellbaren Vermittlung zwischen äufserer Anschauung und Verstand, durch welche die konstanten Formen der in letzterem sich bekundenden Spontaneität als sinnlich modifizierte vorempirische Begriffe oder Schemata anwendbar werden

auf den in räumlicher Anordnung exakt aufgefafsten Inhalt der ersteren. Während also einerseits zu formaler Gewifsheit logische Notwendigkeit genügt, zu thatsächlicher eine auf eigener Sinneswahrnehmung beruhende äufsere oder innere rein empirische Erkenntnis ausreicht, gehört zu materialer Gewifsheit oder zur vollen Wahrheit in wissenschaftlichem Sinne erkenntnistheoretisch begründete Notwendigkeit. Diese erfordert, dafs irgend ein Bewufstseinsinhalt bestimmbar ist durch jene Normen, die da entstehen, wo vermittels des Mechanismus des ursprünglich selbstthätigen Bewufstseins auf vorempirischen Begriffen beruhende Denknormen bezogen werden auf die eine räumliche und zeitliche Konstanz seines Verhaltens verbürgenden Anschauungsnormen. In einer derartigen Auffassung irgend eines Phänomens besteht im Sinne der kritischen Philosophie alle wissenschaftliche Exaktheit, oder diese vollendet sich doch in derselben. Da die Erkenntnisnormen somit auf Grund ihres sinnlichen Faktors nicht blofs zeitliche, sondern räumliche Konstanz voraussetzen, kraft des geistigen Faktors aber sich nicht an blofsen logischen Einheiten genügen lassen sondern fordern, dafs die ihnen zugrunde liegenden vorempirischen Begriffe zu inhaltvollen Bildern einer anschaulich bewältigten Erfahrung durch methodisches Verhalten unserer kritisch gezügelten Phantasie belebt werden, so ist im Sinne Kant's jede objektiv gültige Erfahrung oder Erscheinung ein Fall eines Grundsatzes, dessen Gegenstand einmal stets im Gebiet äufserer, nie blofs in dem innerer Anschauung gegeben sein kann und der überdies andererseits nie blofs auf einen reinen Vernunftinhalt bezogen werden darf sondern stets auf sinnenmäfsig auffafsbare Objekte sich erstrecken mufs. Durch einen „Grundsatz des reinen Verstandes“ oder erkenntnistheoretisch bestimmbar ist also nach Kant nur ein Bewufstseinsinhalt, der 1) als sinnliches Objekt gegeben ist, der 2) in äufserer Anschauung als solches gegeben ist und der 3) seiner in dieser sich darstellenden konstanten Natur nach sowie seinem konstanten begrifflichen Wesen nach mittels sinnlich bezogener vorempirischer Begriffe gesetzmäfsig bestimmbar ist. Nun gehört zu jenen „Grundsätzen des reinen Verstandes“ auch der der „Beharrlichkeit der Substanz“; also ist auch dieser nur (vortrefflich nachgewiesen hat dies R. Manno, „Die Stellung des Substanzbegriffes in der Kant'schen Erkenntnifstheorie“, Inauguraldisser-

tation, Bonn b. Nolte 1887, S. 25—31) anwendbar auf einen Gegenstand äufserer Anschauung. Die Seele als Gegenstand lediglich des inneren Sinnes unterliegt diesem Grundsatze somit nach Kant nicht. Wie es vielmehr keine erkenntnistheoretische Gewifsheit von etwas gibt, das nur Objekt innerer Erfahrung ist, so ist auch eine solche von der Seele, blofs als einem Gegenstande der letzeren unmöglich. Vollends unwissenschaftlich und willkürlich freilich war es, wie die „Kritik der reinen Vernunft" aus uns schon bekannt gewordenen Gründen darthat, gar von der Seele als blofsem Vernunftinhalt, nur als einem Subjekte des Denkens, die Beharrlichkeit aussagen zu wollen. Gleichwohl behauptet Kant, auch rein vom Standpunkte spekulativer Theorie aus, die „Beharrlichkeit der Seele", nämlich als der Grundlage konstanter psychischer Wirkungen auf die äufsere Sinnenwelt und als eines Substrates des Lebens. Lehrt er doch im § 48 der „Prolegg. z. j. k. M.": „Wenn wir also aus dem Begriffe der Seele als Substanz auf Beharrlichkeit derselben schliefsen wollen, so kann dieses von ihr doch nur zum Behuf möglicher Erfahrung, und nicht von ihr als einem Dinge an sich selbst und über alle mögliche Erfahrung hinaus gelten. Nun ist die subjektive Bedingung aller unserer möglichen Erfahrung das Leben: folglich kann nur auf die Beharrlichkeit der Seele im Leben gechlossen werden, denn der Tod des Menschen ist das Ende aller Erfahrung, was die Seele als einen Gegenstand derselben betrifft, wofern nicht das Gegenteil dargethan wird, als wovon eben die Frage ist. Also kann die Beharrlichkeit der Seele nur im Leben des Menschen (deren Beweis uns man wohl schenken wird), aber nicht nach dem Tode (als woran uns eigentlich gelegen ist) dargethan werden, und zwar aus dem allgemeinen Grunde, weil der Begriff der Substanz, sofern er mit dem Begriff der Beharrlichkeit als notwendig verbunden angesehen werden soll, dieses nur nach einem Grundsatze möglicher Erfahrung und also auch nur zum Behuf derselben sein kann." In der Kritik der r. Vn. findet sich erst in der Umarbeitung der Paralogismen, die die 2. Aufl. enthält, ein dem § 48 der Prolegg. entsprechender Satz. Dieser steht in der „Widerlegung des [Moses] Mendelssohn'schen Beweises der Beharrlichkeit der Seele" und schliefst (Kehrbach's Ausg. S. 691/2) folgende Darlegung ab: „Allein er [scil. Mendelssohn] bedachte

nicht, dafs, wenn wir gleich der Seele diese einfache Natur einräumen, da sie nämlich kein Mannigfaltiges aufser einander, mithin keine extensive Gröfse enthält, man ihr doch, so wenig wie irgend einem Existierenden, intensive Gröfse, d. i. einen Grad der Realität in Ansehung aller ihrer Vermögen, ja überhaupt alles dessen, was das Dasein ausmacht, ableugnen könne, welcher durch alle unendlich vielen kleineren Grade abnehmen und so die vorgebliche Substanz wie in nichts verwandelt werden könne. Denn selbst das Bewufstsein hat jederzeit einen Grad, der immer noch vermindert werden kann, folglich auch das Vermögen sich seiner bewufst zu sein und so alle übrigen Vermögen. — Also bleibt die Beharrlichkeit der Seele, als blofser Gegenstand des inneren Sinnes, unbewiesen, und selbst unerweislich, obgleich ihre Beharrlichkeit im Leben, da das denkende Wesen (als Mensch) sich zugleich ein Gegenstand äufserer Sinne ist, für sich klar ist, womit aber dem rationalen Psychologen gar nicht Genüge geschieht, der die absolute Beharrlichkeit derselben selbst über das Leben hinaus aus blofsen Begriffen zu beweisen unternimmt."

4

Das Ergebnis der Kantischen Auffassung des Seelenlebens vom Standpunkte seiner spekulativen Theorie ist also dies: Die psychischen Vorgänge stehen als spezifische Thatsachen, die der innere Sinn erfährt, den physischen in phänomenaler Differenz gegenüber; auch die Seele, als das Substrat ihres konstanten Verhaltens, ist uns nur thatsächlich gewifs und Erscheinung des Ichs im inneren Sinne. Eine erkenntnistheoretische Gewifsheit über sie und Einsicht in ihr Wesen gewinnen wir auf diesem Wege nicht; solche ist uns höchstens möglich mit Rücksicht auf diejenigen ihrer Wirkungen, welche sie auf die physische Aufsenwelt hat und in Folge deren sie als konstante Ursache von solchen Phänomenen, die auch der äufseren Anschauung zugänglich sind, selber nach dieser einen Richtung ihrer Thätigkeit hin substantiell zu fassen ist, nämlich als ein Substrat des Lebens. Auch diese Erkenntnis der Seele als eines Substrats des Lebens hat aber nur den Wert einer **phänomenalen** Gewifsheit, sie betrifft nur **das der Erscheinungswelt immanente Wesen** der Seele, nicht ein angebliches Wesen der Seele an sich. Immerhin unterscheidet

sich alles, was zu diesem immanenten Wesen gehört, und eine bleibende Beschaffenheit ausdrückt von den vorübergehenden psychischen Zuständen. Vieles im seelischen Leben wie Affekte und Leidenschaften, wie ferner die unterschiedenen Klarheitsgrade des Individualbewufstseins, wie die Zustände der Bewufstlosigkeit und die Entwicklungsformen des Geistes gehören eben nicht zum Wesen des letzteren, sondern nur zu den vorübergehenden sinnlichen Erscheinungen. Schon deshalb ist es unmöglich, den Weg des metaphysischen Idealismus zu betreten und den Geist oder gar die Seele ohne weiteres zu Substanzen, womöglich zum wahren Wesen aller Dinge zu machen, während schon beim erscheinenden Geist und der Seele selber notwendig ist, von seinem den sinnlichen Phänomenen immanenten Wesen jene wechselnden Zustände zu unterscheiden. Durch diese meine Auffassung scheinen mir in der Hauptsache sich jene Schwierigkeiten zu lösen, welche Manno a. a. O. I. Abschn. VIII in der Anwendung des Substanzbegriffes auf das Subjekt des innereu Sinnes findet. —

Sowohl die blofs thatsächliche Gewifsheit über die Seele und das Seelenleben als über ein Gebiet von Objekten, das in spezifischer Differenz vom Körper und der Aufsenwelt in unser Erfahrungsbewufstsein gelangt, als auch die erkenntnistheoretische Gewifsheit über die Natur der ersteren als eines Substrates des Lebens haben nach Kant, wie dargelegt wurde, freilich nur den Charakter einer phänomenalen Notwendigkeit. Trotzdem ist, wie früher auch schon angedeutet wurde, Kant kein Vertreter eines blofs subjektiven Kritizismus. Ist doch die „Erscheinung" bei ihm erstlich nicht blofs eine subjektive Vorstellung, sondern allgemein gültig und unbedingt notwendig; kommt den Aussagen über diese ihre objektive Gültigkeit und Notwendigkeit doch überdies nicht nur der Wert eines logischen und nur im Denken intellektuell begründeten Postulats, sondern der eines auch im Wahrnehmen induktiv basierten konstitutiven Prinzips zu; vollends ist die Kantische „Erscheinung" eben auch nicht nur ein Bewufstseinsphänomen, sondern im Gegensatze zu einem solchen, speziell zur Vorstellung und zu jeder in vorübergehenden Akten der Bewufstseinsbethätigung erschöpften Erfahrung, eine Thatsache, die auf etwas hinweist, was wenigstens zum Teil unabhängig vom Bewufstsein existiert. Darum steht

Kant's „Erscheinung", wie erst kürzlich R. Falckenberg so treffend dargelegt hat, in der Mitte zwischen der Vorstellungswelt und den Dingen an sich oder, wie vielleicht noch deutlicher sein würde, sie unterscheidet sich einerseits von der individuell-subjektiven Vorstellungswelt eines einzelnen Ich und andererseits von der Welt der zwar nicht mit erkenntnistheoretischer Gewifsheit bestimmbaren d. h. der nicht speziell erkennbaren, aber doch mit thatsächlicher Gewifsheit konstatierbaren Affektionsursachen. Falckenberg bemerkt nämlich in seiner „Geschichte der neueren Philosophie", Leipz. b. Veit u. Komp. 1886, S. 268 sqq.: „Dafs der Erscheinung etwas entspricht, was, indem es unsere Sinnlichkeit affiziert, in uns Empfindung und hierdurch Erscheinung bewirkt, ist zweifellos. Schon das Wort und der Begriff „Erscheinung" zeigt eine Beziehung an auf etwas, was nicht Erscheinung ist, auf einen von der Sinnlichkeit unabhängigen Gegenstand. Was derselbe sein mag, bleibt uns verschlossen, denn Erkenntnis ist nicht ohne Anschauung möglich. Die Dinge an sich sind unerkennbar." „Mit der Schlufsfolgerung „„Raum und Zeit sind blofse Vorstellungen, Vorstellungen sind in uns, folglich sind Raum und Zeit nebst allen Erscheinungen darin, die Körper mit ihren Kräften und Bewegungen in uns"" wird die Ansicht Kant's nicht zutreffend ausgedrückt und er dürfte mit Recht darauf entgegnen, dafs nach ihm die Körper, als Erscheinungen, an anderen Orten des Raumes als dem, den wir uns selbst anweisen, also aufser uns sind, dafs der Raum die Form äufserer Anschauung ist und durch ihn aus den Empfindungen äufsere Gegenstände für uns werden, dafs aber von dem uns affizierenden Dinge an sich völlig unbekannt ist, ob es in uns oder aufser uns sei."

„Dafs sich bei Kant namentlich in der ersten Auflage des Hauptwerkes, deutliche Ansätze zu einem radikalen Idealismus finden, der nicht blofs die Erkennbarkeit, sondern auch die Existenz von Gegenständen aufserhalb des Subjekts und seiner Vorstellungen bezweifelt oder leugnet und das Ding an sich zu einem blofsen Gedanken in uns herabsetzt, ist leicht durch wörtliche Äufserungen zu belegen. Aber die betreffenden Wendungen bekunden nur ein momentanes Hinneigen zu jenem Standpunkt, nicht ein Bekenntnis desselben

und werden überwogen durch solche, in denen der Idealismus mehr oder minder energisch abgelehnt wird. Ein Doppeltes ist es, was nach Kant aufserhalb der Vorstellung des Idealismus existiert: 1. Die unbekannten Dinge an sich mit ihren problematischen Beschaffenheiten, als Grund der Erscheinungen, 2. die Erscheinungen „selbst" mit ihren erkennbaren immanenten Gesetzen und ihren räumlich-zeitlichen Verhältnissen, als möglichen Vorstellungen. Wenn ich meinen Blick von der Rose hinweg wende, so verschwindet ihre Röte, denn dies Prädikat kommt ihr nur zu, sofern und solange sie im Lichte auf meinen Sehapparat einwirkt. Was bleibt übrig? Natürlich dasjenige Ding an sich, das, wenn es mir erscheint, die Anschauung der Rose in mir hervorruft. Aber es bleibt noch mehr übrig: Die Erscheinung der Rose, mit ihrer Gröfse, Gestalt und ihrer Bewegung im Winde. Denn dies sind Prädikate, die der Erscheinung selbst, als dem Gegenstande meiner Vorstellung beigelegt werden müssen. Verschwände mit meinem Wegsehen die räumlich-zeitlich bestimmte Rose, so könnte sie nicht, ohne von einem Subjekte angeschaut zu werden, Wirkungen in Raum und Zeit erfahren und ausüben, vom Winde entblättert werden und mit ihren Blättern den Boden bestreuen. Wahrnehmung und Denken belehren mich nicht blofs über Ereignisse, deren Zeuge ich bin, sondern auch über solche, die in meiner Abwesenheit geschehen sind und geschehen werden. Der Vorgang der Entblätterung der Rose hat als Erscheinung wirklich stattgefunden und wird nicht erst dadurch real, dafs ich denselben nachträglich vorstelle, erschliefse. Die Dinge und Ereignisse der Erscheinungswelt existieren sowohl vor als nach meiner Wahrnehmung, sind etwas von meiner subjektiven und momentanen Vorstellung derselben Verschiedenes. Den Raum aber und die Zeit, in denen sie sind und vor sich gehen, liefert ihnen nicht das anschauende Individuum sondern das überindividuelle transszendentale Bewufstsein, oder die menschliche Gattungsvernunft. So steht die Erscheinung zwischen ihrem objektiven Grunde, dem absoluten Ding an sich, und dem Subjekt, deren gemeinschaftliches Produkt es ist, in der Mitte als ein relatives Ding an sich, als eine dem zufälligen und wechselnden Vorstellen des empirischen Einzelsubjekts gegenüber selbständige, ihrer Form nach vom transszendentalen Sub-

jekt abhängige, uns allein zugängliche, aber für uns auch vollgültige Wirklichkeit. Die Erscheinungswelt ist nicht ein zufälliges und individuelles, sondern ein für alle uns gleichorganisierten Wesen notwendiges, ein Menschheits-Phänomen. Meine Vorstellungen sind nicht die Erscheinungen selbst, sondern Bilder und Zeichen, durch die ich die Erscheinungen d. h. die wirklichen Dinge, wie sie für mich und für jeden Menschen (nicht an sich) sind, erkenne. Die Wirklichkeit der Erscheinungen besteht darin, dafs sie von den Menschen wahrgenommen werden können, die objektive Gültigkeit meiner Erkenntnis derselben darin, dafs jeder Mensch derselben zustimmen mufs. Die Gesetze, die der Verstand (nicht der des Einzelnen!) der Natur vorschreibt, gelten für die Erscheinungen, weil sie für jeden Menschen gelten. Objektivität ist Allgemeingültigkeit. Wenn die von uns angeschaute und erkannte Erscheinungswelt anders aussieht als die Welt der Dinge an sich, so berechtigt dies nicht dazu, sie für Schein und Traum zu erklären; ein Traum, den Alle gleichmäfsig träumen und träumen müssen, ist kein Traum, sondern Wirklichkeit. Wie wir uns die Welt vorstellen müssen, so ist sie, natürlich für uns, nicht an sich.“ „Ein Dreifaches ist also zu unterscheiden: Die Dinge an sich, die niemals Gegenstand unserer Erkenntnis sein können, weil unsere Anschauungsformen für dieselben nicht gelten; die Erscheinungen, die Dinge für uns, die Natur oder die Gesamtheit dessen, was Gegenstand unserer Erkenntnis entweder ist oder doch werden kann; unsere Vorstellungen von den Erscheinungen, also das, was von den letzteren thatsächlich in das Bewufstsein des empirischen Individuums gelangt. Im Reiche der Dinge an sich giebt es gar keine Bewegung, sondern höchstens ein intelligibles Korrelat dieses Verhältnisses; in der Erscheinungswelt, der Welt der Physik, bewegt sich die Erde um die Sonne; in der Vorstellungssphäre bewegt sich die Sonne um die Erde.“ Diese Darlegungen Falckenberg's sind nicht nur in Kant's Sinne, sondern auch an sich wohl begründet.

Die phänomenale Notwendigkeit der Kantischen Erfahrungserkenntnis von theoretischer Art ist in der That nicht die einer Erscheinung für ein einzelnes Subjekt, noch dazu in einem vorübergehenden einmaligen Zustande desselben, sondern die einer

Erscheinung, welche für alle Objekte unter gleichen Verhältnissen auf gleiche Art gültig ist. Sowohl durch die Allgemeingültigkeit seiner Erkenntnisnotwendigkeit, die etwas betrifft, was nicht nur in der Natur des einzelnen Subjekts, sondern im Verhältnis aller Subjekte zu einem erscheinenden Gegenstande begründet ist als auch durch die Welt der Dinge an sich, die im Hintergrunde aller Erscheinungen steht, führt der Kantische Kritizismus über einen bloſsen Subjektivismus und lediglich relativistischen Phänomenalismus sogar weit hinaus. Während nämlich nach der ihnen eigentümlichen Natur und gemäſs ihrem rein psychologischen Ursprunge Vorstellungen ausschlieſslich von **subjektiver** Bedeutung sind, so daſs alle ihnen unter Umständen etwa zukommende Objektivität anderswoher entlehnt ist — beruht dieselbe doch teils auf Erinnerung an räumlich und zeitlich bestimmte Wahrnehmungen teils auf Subsumirbarkeit der vorgestellten Inhalte unter logische Normen —, haben Erscheinungen stets **objektive** Geltung. Solche kommt diesen ja deshalb zu, weil Erscheinungen nicht anders entstehen können als auf Grund der Affektion unserer Sinnlichkeit, durch welche Wahrnehmungen erzeugt werden, und weil ihnen überdies eine raum-zeitliche und kategoriale Bestimmtheit anhaftet. Erscheinungen also sind stets zugleich objektive Wirklichkeiten, freilich nicht solche von Dingen an sich, aber doch von Dingen in ihrer allgemein gültigen Beziehung zu der Natur des erkennenden menschlichen Bewuſstseins. Hiernach sind Vorstellungen, wenigstens ihrer eigenen Natur nach, nur **subjektive**, indessen Erscheinungen sind schon von Haus aus auch **objektiv bedeutsame** Bewuſstseinsinhalte.

5.

Kant ist aber nur im Gebiete spekulativer Theorie Vertreter eines Phänomenalismus. Hat selbst dieser bei ihm den Charakter eines objektiven Kritizismus, so genügt er ihm doch nicht im Bereiche praktischer Erkenntnis. In diesem überschreitet Kant selber den Standpunkt bloſs phänomenaler Gewiſsheit und gelangt zu Einsichten, welche die Bedeutung metaphysischer Gewiſsheit und eines zur intelligibelen Welt der Dinge an sich vordringenden **metaphysischen** Kritizismus oder kritischen Vernunft-Realismus haben. Kant ist

als Theoretiker des sittlichen und religiösen Lebens also nicht stehen geblieben auf dem Standpunkte seiner Theorieen über die Natur der spezialwissenschaftlichen Empirie und Spekulation. In der Kritik der reinen Vernunft hielt er inbezug auf diese nur Abrechnung mit der vorangehenden dogmatischen Spekulation und mit ihrer Methode, die nicht ein zureichend begründetes, sondern ganz einseitiges Verfahren war. Allein nicht nur die Methode dieser Art von Spekulation und rationalistischer Psychologie war einseitig, sondern auch die zugrunde liegende empirische Beobachtung von Erfahrungsthatsachen. Kant erweitert nämlich auch schon den Gesichtskreis der psychologischen Empirie dadurch, dafs er betont, dafs es aufser den Thatsachen der naturkundigen oder der speziell-theoretischen Empirie auch noch ein zweites Gebiet von Thatsachen giebt, dessen Erlebnisse wir bezeichnen durch die Sätze: „Ich will", „Ich handle". Aus der Wahrnehmung der letzteren und ihrer zwar nur mittelbar durch „Betrachtung im Gedächtnisse", wie neuere Psychologen treffend dargethan haben (cf. bes. Frz. Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkte, Lpz. b. Dunker u. Humblot 1874, S. 34—47, bes. S. 42/3), möglichen Beobachtung — auch Volkelt's Darlegungen in der Fichte'schen Zeitschrift (Jahrg. 1887) über „Psychol. Streitfragen" sprechen nur für mittelbare Beobachtung — gelangen wir zu einer anderen Auffassung vom Wesen des Geistes. Denn diese Thatsachen, die wir, indem wir, als wollend oder handelnd uns auffassen, erleben, führen zu einer anderen Art des Urteilens als jene Thatsachen einer lediglich naturkundigen und speziell-theoretischen Empirie, wie beispielsweise das „Ich denke" oder „Ich empfinde."

Kants positive Ansicht über das Wesen des Geistes in seiner Unabhängigkeit von den einzelnen Erfahrungen, denen er immanent ist, gründet sich vielmehr auf das praktische und sittliche Leben der Seele. Dies gehört ja nicht minder zu den Thatsachen der psychischen Empirie als das physische und theoretische Leben der Seele. Es ist ein Mangel an Umsicht und ein Zeichen von Kurzsichtigkeit, wenn die Psychologie dabei verharrt, blofs aus jener einen Hälfte der für das zeitige Leben vorhandenen Empirie, die das physische und spekulativ-theoretische Leben darstellt, um jeden Preis die wahre und vollständige Kenntnis von dem ganzen Wesen der Seele

gewinnen zu wollen. Kant ist davon weit entfernt. Gründet er doch seine positive Überzeugung vom Wesen des Geistes hinsichtlich der Selbständigkeit und Ursprünglichkeit des letzteren gegenüber aller Erfahrung auf jene Ergänzung, welche zur spekulativen und bloſs naturkundigen Empirie die praktische Theorie und das sittliche Erfahrungsleben, das unmittelbar über sich hinausweist, hinzubringt. Die Seele, welche will, beurteilt sich selber als eine causa, und causa, Ursache vermag nur zu sein, was selber eine Substanz ist. Aus den Thatsachen des sittlichen Handelns, für welche die Grundlage eines substantiell zu fassenden Bewuſstseinszentrums als unabweisbare Notwendigkeit erscheint, wird sowohl die Freiheit des Willens als auch das selbständige und bleibende Sein und Wesen des Geistes erkannt. Der sittlich handelnde und wollende Geist kann sich eben nicht wie der bloſs denkende und empfindende lediglich als ein Phänomen auffassen, sondern er erkennt sich in seiner Selbständigkeit und ursprünglichen Selbstthätigkeit, mittels deren er sogar allein als die entscheidende Ursache einer gewissen Reihe von Erfahrungen sich geltend macht, als ein *νούμενον*, als ein Ding an sich. Die Kritik der „reinen Vernunft" für sich allein aufgefaſst und isoliert sieht den Geist freilich nur als ein Phänomen eines unbekannten Dinges an sich an, die „Kritik der praktischen Vernunft" jedoch, indem sie die Empirie der praktischen Vernunft zum Ausgangspunkt einer weiter gehenden theoretischen Erkenntnis macht, faſst den Geist auf als ein freies, selbst gesetzgebendes, autonomes Wesen. Was vielfach unsicher oder zweifelhaft ist auf dem Standpunkte der bloſs naturkundigen Erfahrung, ist oftmals sicher und gar nicht zu bezweifeln, sofern es sich darstellt als unabweisbare Voraussetzung für offenkundige Thatsachen in jenem anderen Gebiete, dessen Erkenntnisobjekte das praktische und sittliche Leben, sowie all dessen Einzelheiten sind. Sittlich handeln kann nur ein freier Geist, nach der Vollendung des sittlichen Lebens streben nur eine unsterbliche Seele, richtiger nur ein substantielles Bewuſstseinszentrum, ein unvergängliches Ich oder eine Persönlichkeit. Freiheit, die ja nichts anderes ist als Kausalität eines im Willen sich selbst entscheidenden Ichs, und Unsterblichkeit, besser Ewigkeit der Person, die nur denkbar ist als Substantialität des seelischen Ichs, nennt Kant „Postulate der

praktischen Vernunft". Denn gerade „die praktische Vernunft" ist es, die nicht bloſs als empirisch handelndes Bewuſstsein, sondern in einem und zugleich als Erkenntnis von den übersinnlichen Bedingungen und Voraussetzungen solchen Bewuſstseins sich darstellt. Dieselbe gilt für eine Thatsache, die nur zu begreifen ist unter Voraussetzung der in angegebenem Sinne zu verstehenden Freiheit des Willens und Unsterblichkeit der Seele. Die Realität einer diesen Begriffsinhalten entsprechenden unabhängig von diesen selber bestehenden Wirklichkeit ist ein Postulat der praktischen Vernunft, welche ihre eigene Existenz und diejenige einer dem Inhalte ihrer Begriffe entsprechenden Realität durch ihr Dasein selber bezeugt. Sie ist Inhalt eines fest in sich gegründeten, mittelbar sogar von Seiten seiner Konsequenzen in der praktischen Empirie spekulativ zu rechtfertigenden, durch Demonstration mittels einer praktischen Theorie zu bestätigenden und zu bewährenden Vernunftglaubens, darum Gegenstand keines naiven, nur auf faktische Evidenz angewiesenen, sondern eines indirekt demonstrablen d. i. eines doktrinalen Vernunftglaubens. —

B.

Der subjektive Kritizismus und Relativismus: Die Seele ein subjektives Phänomen.

1.

Schon bald nach Kant verkehrten viele den eben doch nur als **objektiven** Kritizismus von jenem hingestellten Phänomenalismus, welchen die spekulative Theorie der „Kritik der reinen Vernunft" lehrte, in einen völlig **subjektiven** Kritizismus und Relativismus. So geschah es zuerst durch A. Schopenhauer. Denn dieser bereits deutete Kant's „Erscheinung" in eine bloſse „Vorstellung" um, und Schopenhauer selbst spricht sich über dies sein Verhältnis zu Kant in seiner dem ersten Bande seines Hauptwerkes angehängten „Kritik der Kantischen Philosophie" aus. Es heiſst in dieser (auf S. 516 des Werkes „Die Welt als Wille und Vorstellung"): „Kant gründet die Voraussetzung des Dinges an sich, wiewohl unter mancherlei Wendungen verdeckt, auf einen Schluſs nach dem Kausalitätsgesetz, daſs nämlich die empirische

Anschauung, richtiger die Empfindung in unsern Sinnesorganen, von der sie ausgeht, eine äufsere Ursache haben müsse. Nun aber ist, nach seiner eigenen und richtigen Entdeckung, das Gesetz der Kausalität uns apriori bekannt, folglich eine Funktion unseres Intellekts, also subjektiven Ursprungs; ferner ist die Sinnesempfindung selbst, auf welche wir hier das Kausalitätsgesetz anwenden, unleugbar subjektiv; und endlich sogar der Raum, in welchen wir mittels dieser Anwendung die Ursache der Empfindung als Objekt versetzen, ist eine a priori gegebene, folglich subjektive Form unseres Intellekts. Mithin bleibt die ganze empirische Anschauung durchweg auf subjektivem Grund und Boden, als ein blofser Vorgang in uns, und nichts von ihr gänzlich Verschiedenes, von ihr Unabhängiges läfst sich als ein Ding an sich hineinbringen, oder als notwendige Voraussetzung darthun. Wirklich ist und bleibt die empirische Anschauung unsere blofse Vorstellung: es ist die Welt als Vorstellung. Zum Wesen an sich dieser können wir nur auf dem ganz andersartigen, von mir eingeschlagenen Wege, mittelst Hinzuziehung des Selbstbewufstseins, welches den Willen als das Ansich unserer eigenen Erscheinung kund giebt, gelangen."

In diesen Darlegungen verkennt Schopenhauer offenbar in doppelter Weise den wahren Sachverhalt bei Kant. Entgeht ihm doch einmal der Unterschied zwischen thatsächlicher und zwischen erkenntnistheoretischer Gewifsheit und sodann hat er auch die Natur der letzteren nicht durchschaut. Was jenen ersten Punkt betrifft, so darf Kant freilich „nichts von ihr gänzlich Verschiedenes" als ein „Ding an sich" in die empirische Anschauung hinein bringen; wohl aber ist Kant auf Grund seiner thatsächlichen Gewifsheit berechtigt, ein solches Ding für sie vorauszusetzen, sofern er nach seiner zweiten Hauptart der Gewifsheit, der logischen, ein zweifelloses Phänomen, wie es die Affektion der äufseren Sinne ist, nur durch solche Annahme zu erklären vermag. Keineswegs wird ja das Verhältnis eines solchen im Dinge an sich für die Affektion vorausgesetzten Grundes zu diesem seinem Erfolge dadurch dem erkenntnistheoretischen Grundsatze der Kausalität subsumiert oder irgend einer anderen derartigen Norm, durch welche eine objektive Einsicht in die besondere Natur irgend welchen Seins

oder Geschehens gewonnen wird. Kurz: trotz seiner kritischen Beschränkung der erkenntnistheoretischen Normen auf Grundsätze, die in allgemein gültigen Anschauungsformen dargebotene sinnliche Inhalte durch vorempirische Begriffe kategorial bestimmen, hindert Kant nichts, sowohl seine Kenntnis des Thatsächlichen und dessen logisches Verständnis weiter auszudehnen, als das Gebiet des wissenschaftlich exakten und auch im Einzelnen zureichend begründeten Wissens reicht. Andererseits aber ist auch dasjenige, was solchem Wissen zugänglich ist, nicht blofs Inhalt einer Überzeugung, die blofs subjektiven Ursprungs ist. Gewifs beruht auch nach Kant das Gesetz der Kausalität auf Funktionen unseres Intellekts, und es ist mithin subjektiven Ursprungs, sofern es aus der Thätigkeit unseres Geistes hervorgeht und nicht von aufsen her uns aufgedrängt wird. Da es aber, wie alle apriorischen Faktoren des letzteren, auf ein konstantes Verhalten des Bewufstseins allen noch so unterschiedenen Erfahrungsinhalten gegenüber sich gründet und solche Beziehungen in unser Selbstbewufstsein erhebt, deren Gültigkeit wir anerkennen müssen nicht nur bei Abänderung der Umstände in unserem eigenen Innern und Wesen, sondern auch in den Phänomenen, die sich uns auf Grund äufserer Affektion darbieten, so hat das Kausalgesetz gleich allen anderen erkenntnistheoretischen Normen und apriorischen Bewufstseinsfaktoren objektive Geltung. Sein subjektiver Ursprung gleicht mithin keiner Entstehung, die nur im einzelnen Subjekte liegt, sondern sie ist gar nicht anders zu verstehen als eine Folge überindividueller geistiger Organisation. Auch alle Überzeugungen, welche erkenntnistheoretisch begründete Einsichten über die Objekte der empirischen Anschauung enthalten, sind deshalb nicht blofs für eine als Vorstellung zu betrachtende Welt gültig, sondern sie gelten für Erscheinungen, die als objektiv bedeutsame Phänomene, aber nicht nur als individuell-subjektive Thatsachen anzusehen sind.

2.

Wer sich auch nur in solchen Grenzen die Unhaltbarkeit der prinzipiellen Polemik Schopenhauers gegen Kant klar gemacht hat, wer darum einsieht, dafs Schopenhauers Formel, durch welche dieser den theoretischen Phänomenalismus Kant's

in einen rein individuell-psychologisch und subjektiv basierten Eidolismus verwandelt, nicht blofs den urkundlichen Kritizismus verunstaltet, sondern dem wahren Sachverhalt widerspricht, dem kann es keinen Augenblick zweifelhaft sein, dafs schon die ersten Sätze und der Ausgangspunkt von Schopenhauer's Hauptwerk nichts sind als ein phantastisches Gerede. Sogleich in diesen Sätzen versucht der Vf. mit blendender Rhetorik die Natur der Welt des Intellekts als die einer Existenz in blofser Vorstellung uns aufzuschwatzen. Beginnt doch der § 1 folgendermafsen: „„Die Welt ist meine Vorstellung:““ — dies ist eine Wahrheit, welche in Beziehung auf jedes lebende und erkennende Wesen gilt; wiewohl der Mensch allein sie in das reflektierte abstrakte Bewufstsein bringen kann: und thut er dies wirklich, so ist die philosophische Besonnenheit bei ihm eingetreten. Es wird ihm dann deutlich und gewifs, dafs er keine Sonne kennt und keine Erde; sondern immer nur ein Auge, das eine Sonne sieht, eine Hand, die eine Erde fühlt; dafs die Welt, welche ihn umgiebt, nur [sic!] als Vorstellung da ist, d. h. durchweg nur in Beziehung auf ein Anderes, das Vorstellende, welches er selbst.“ Schopenhauer begründet diese Ansicht damit, dafs er betont: alle besondern Gestaltungen des Satzes vom Grunde könnten nur für eine besondere Klasse von Vorstellungen gelten, es sei dagegen „das Zerfallen in Objekt und Subjekt die gemeinsame Form aller jener Klassen,“ „diejenige Form, unter welcher allein irgend eine Vorstellung, welcher Art sie auch sei, abstrakt oder intuitiv, rein oder empirisch, nur überhaupt möglich und denkbar ist. Keine Wahrheit ist also gewisser, von allen andern unabhängiger und eines Beweises weniger bedürftig als diese, dafs alles was für die Erkenntnis da ist, also diese ganze Welt, nur Objekt in Beziehung auf das Subjekt ist, Anschauung des Anschauenden, mit einem Wort, Vorstellung.“ „Alles, was irgend zur Welt gehört und gehören kann, ist unausweichbar mit diesem Bedingtsein durch das Subjekt behaftet, und ist nur [sic!] für das Subjekt da. Die Welt ist Vorstellung“. — — — „Das, wovon hierbei abstrahiert wird, ist, ... immer nur der **Wille,** als welcher allein die andere Seite der Welt ausmacht: denn diese ist wie einerseits durch und durch Vorstellung, so andererseits durch und durch Wille.“

In solchem Sinne also betrachtet Schopenhauer „die Welt als Wille und Vorstellung". Nur diese zweite Seite seiner, wie er meint, alles Sein umspannenden Formel, hat für unseren Gedankengang unmittelbares Interesse. Ich fürchte aber, dafs die Begründung derselben in sich selber ebenso hinfällig erscheinen wird, wie ihre Verteidigung gegen Kant es war. Zuvörderst drängt auch der Eintritt der philosophischen Besonnenheit den Menschen noch keineswegs zu der Annahme, dafs die ihn umgebende Welt nur Vorstellung sei. Unter dieser „ihn umgebenden" versteht ja nach seinen angeführten Beispielen Schopenhauer die blofs wahrgenommene Welt. Von dieser sucht unser hyperkritischer Idealist nun deutlich zu machen, das sie uns niemals auf Gegenstände, die aufserhalb des wahrnehmenden Subjekts sich befinden, hinführe. Nur das Auge, das die Sonne sieht, sollen wir wahrnehmen, aber nicht die Sonne. Allein mag ich auch als sehendes oder sonst irgendwie empfindendes und wahrnehmendes Subjekt über die Auffassung eines solchen Verhältnisses, einer solchen Beziehung meiner selbst zum Gegenstande nicht hinauskommen, so folgt daraus noch lange nicht, dafs ich dies überhaupt nicht kann, sondern nur, dafs ich als wahrnehmendes Subjekt und zwar eben auch nur dies, dafs ich lediglich, solange ich **nichts** als dies thue, nicht mehr vermag. Es ist jedoch geradezu unmöglich, dafs wir nur in dieser Form unser Bewufstsein den umgebenden Erscheinungen zuwenden; und wenn wir auf letztere gar als denkende Wesen uns richten, so können wir eben kraft des unterscheidenden Selbstbewufstseins absehen von diesem Verhältnis unseres Selbst zu den Phänomenen und wir sind dann vermöge einer solchen abstrahierenden Reflexion im Stande zu bestimmen, was diesen oder jenem zugehört. Überdies ist schon jedem Wahrnehmen ein freilich nicht abstraktes Denken immanent, sodafs schon der Wahrnehmende nicht blofs sein Verhältnis zu dem Wahrgenommenen auffafst und also letzteres auch nicht als ein nur in Beziehung zu sich selber Stehendes wahrnimmt. Hiernach ist es eine ganz willkürliche Behauptung, dafs der Inhalt und Gegenstand unserer Umgebung, sogar falls er nur als wahrgenommener in das Auge gefafst wird, blofs als Gegenstand für uns, somit in Schopenhauers Sinne nur als vorgestellter Gegenstand er-

scheine.*) — Des Weiteren ist schon deshalb auch die Annahme unrichtig, dafs jeder Gegenstand für uns als Objekt für ein Subjekt sich darstelle und dafs somit die Vorstellung, für welche freilich dieser Umstand charakteristisch ist, als die Grundform alles Weltbewufstseins und Erkenntnisinhalts angesehen werden müsse. — Endlich ist auch dagegen Einspruch zu erheben, dafs die dem Bewufstsein erscheinenden Objekte als Vorstellung der Welt bezeichnet werden dürfen.

3.

Die beiden hiermit Schopenhauer entgegengestellten letzten generellen Einwände erfordern aber eine etwas nähere Begründung. Es ist nämlich, um erstlich das zweite dieser Bedenken zu beleuchten, nicht sachgemäfs, die Welt als Vorstellung zu bezeichnen, weil die Welt alsdann nur ein Schein sein würde, während sie in Wahrheit als ein sogar aufserhalb aller erkennbaren Vorstellungsinhalte befindliches Dasein unsere Erkenntnis zu einem Inbegriff von Erscheinungen begrenzt. In Schopenhauers Satz: „Die Welt ist meine Vorstellung" ist darum nicht blofs der Begriff der Vorstellung, sondern auch der der Welt verfälscht. Kant lehrt: die objektiv erkennbare Wirklichkeit ist eine blofse Erscheinung der Welt. An Stelle davon setzt Schopenhauer den Satz: die erkennbare Welt ist blofse Vorstellung, d. h. es tritt an die Stelle der Erscheinung die Vorstellung und, da wiederum mit dieser die erkennbare Welt indentifiziert wird, auch an die Stelle der Wirklichkeit der Schein. Schopenhauers Welt als Vorstellung macht uns ein X für ein U, indem sie Erscheinung in Schein verwandelt. Zwischen beiden ist aber zumal nach Kant ein gar gewaltiger Unterschied.

*) Dabei habe ich sogar auch noch davon abgesehen, dafs wir, als über unsere Wahrnehmungen nachdenkende Wesen, im Wahrnehmungsinhalte selber nicht blofs die wahrnehmenden Subjekte von den Gegenständen aufserhalb des dies thuenden Subjekts, sondern auch bezüglich letzterer die jenseits unserer psycho-physischen Individualität oder unseres Leibes liegenden Objekte von den leiblichen, überdies auch noch die Thätigkeit des Wahrnehmens von all diesen Objekten unterscheiden und schliefslich mit Rücksicht auf letztere Unterscheidung dann freilich nur die Eindrücke dieser Objekte auf das so thätige Subjekt als unmittelbare Objekte gelten lassen.

Bei Gelegenheit der Erörterung der Antinomieen, speziell der Antithese des ersten Gegensatzes, kommt derselbe zu dem Schlusse, „dafs die Erscheinungen überhaupt aufser unseren Vorstellungen nichts sind". Nicht mehr und nicht weniger lehrt Kant. Erstens nicht mehr: Auch hier sagt er ja nicht, dafs aufser unseren Vorstellungen überhaupt nichts sei d. h. er leugnet auch hier nicht die Existenz von Dingen an sich. Nur Erscheinungen sind letztere nicht, da solche stets im Bereiche unserer Vorstellungen liegen müssen, der Beziehung zu diesen nicht entraten können. Nicht weniger behauptet Kant, als jener Wortlaut besagt, d. h. er wehrt durch diesen mit Entschiedenheit die Ansicht ab, dafs Erscheinungen unabhängig von unseren Vorstellungen, an sich existierende Dinge seien. Eben diese Ansicht verbieten seine Worte: „Erscheinungen sind aufser unseren Vorstellungen nichts"; wir dürfen sie nicht für Objekte ansehen, die ohne Bezug zu unseren Vorstellungen eine Existenz an sich haben, sie nicht halten für etwas blofs an sich Seiendes. Alle Erscheinungen sind zwar etwas Vorstellbares, aber alles Vorstellbare ist darum noch nicht blofse Vorstellung. Es ist mithin doch wohl ein grofser Unterschied, mit Kant hiernach zu sagen: Etwas existiert als Erscheinung nur im Bereiche unserer Vorstellungen d. h. nicht ohne Beziehung auf letztere, oder mit Anderen zu meinen: „Es existieren blofs Erscheinungen" und „Erscheinungen existieren nur als Vorstellungen". Während für Kant Erscheinung stets auch etwas Vorstellbares, obschon nicht blofse Vorstellung ist, während nach ihm Erscheinung also nur eine Eigenschaft und zwar ein unsere Erkenntnis der Objekte betreffendes Merkmal ist und bedeutet, dafs nicht der ganze Umfang der Objektswelt, sondern nur soviel von derselben mit erkenntnistheoretischer Gewifsheit uns zugänglich ist, wie in den Rahmen unseres apriorisch bestimmbaren Erfahrungsbewufstseins eingeht, ist Schopenhauers „Welt als Vorstellung" ein Merkmal, das die Wirklichkeit selbst trifft und zum Schein eines trügerischen Seins herabsetzt. Erscheinung in Kant's Sinne bezeichnet somit nur eine bestimmte Art der Auffassung des Wirklichen, nämlich gerade diejenige, durch die wir einen Vorstellungsinhalt als etwas objektiv Gültiges im Besonderen und mit theoretischer Gewifsheit erkennen. Jene Kantische Einschränkung, welche die für uns allein mögliche Er-

kenntnis des Wirklichen insofern erleidet, also sie nur für das Wissen von Erscheinungen gilt, engt aber nur den Umfang des in solcher Art Wifsbaren nicht den Grad der Gewifsheit ein. Eben dadurch wird immerhin die Anmafsung verhütet, dafs wir Menschen irgendwie unseren anthropologisch dem Inhalte nach beschränkten Horizont zu einem schlechthin universellen Erkenntnisgebiete ausdehnen. Die Welt, als Totalität des Daseins, liegt vielmehr als ein Bereich von Dingen an sich aufserhalb des Erscheinungsgebietes und aufserhalb aller objektiv auch im Besonderen erkennbaren Wirklichkeit. Der Begriff von ihr ist nach Kant ein Gedanke, den wir haben und begrifflich vollziehen, aber in keiner Anschauung umspannen und darum nicht sinnlich vorstellen. Er bezieht sich deshalb auf einen Inhalt, von dem es kein allgemein gültiges und notwendiges Wissen giebt, welches den Charakter erkenntnistheoretischer Gewifsheit besitzt. Die Welt ist eine Wirklichkeit an sich und als solche wie die Gottheit etwas, wovon nichts ihm Angemessenes und Adäquates in unserer Erfahrung vorhanden ist — auf die Vermittelung durch letztere ist jedoch aller objektiv im Besonderen erkennbare Inhalt für uns angewiesen —; der Gedanke solcher „Welt" ist andererseits einer, den wir gleichwohl — ebenfalls wie den Gottes auf Grund eines unabweisbaren Vernunftbedürfnisses — zur Einschränkung unserer Erfahrung und des von uns objektiv erkannten Daseins notwendig hinzudenken, damit wir eben nicht auf den Wahn verfallen: „Die Welt ist meine Vorstellung". Aus solchen Gründen ist sowohl die Ansicht zurückzuweisen, dafs die erscheinende Wirklichkeit eine Welterkenntnis enthält, als auch der Satz, dafs die Erscheinung nur Vorstellung sei. Ja, wir können sogar noch einen Schritt weiter gehen, indem wir behaupten, dafs nicht blofs die Welt oder, da diese nicht so bezeichnet werden darf, die Wirklichkeit als Erscheinung mehr als eine nur vorgestellte Wirklichkeit ist, sondern dafs auch jedes Dasein sogar als vorgestelltes nicht blofse Vorstellung sein kann. Damit erst kommen wir des Weiteren auf den für nähere Betrachtung noch übrigen generellen Einwand gegen Schopenhauer. Könnte man also selbst mit diesem die Welt als Vorstellung ansehen, so würde auch diese Welt als vorgestellte keine blofse Vorstellung sein. Dies mag zunächst paradox klingen und dennoch ist es wahr.

Jede Vorstellung. als ein Produkt des in Erfahrungen thätigen Bewufstseins, ist niemals etwas für sich allein, sondern sie weist stets über sich hinaus. Erheischt sie als ihr Komplement doch nicht blofs das Bewufstsein, sondern auch eine andere, voraufgehende Erfahrung. Das vorstellende Bewufstsein ist eben einmal nicht das anfängliche Erfahrungsbewufstsein, und zumal das denkende Selbstbewufstsein, in welchem die Vorstellung sich vollendet und abschliefst, ist gar nicht zu verstehen ohne das Weltbewufstsein. Wenn daher Schopenhauer die Vorstellung für eine Form des Bewufstseins, die allen Arten von uns möglichen Erfahrungen anhafte, ansieht, so irrt er sich, und jeder, der infolge solchen Irrtums mit ihm die Welt, selbst als vorgestellte, für blofse Vorstellung erklärt, kann den Begriff der letzteren nur kritiklos hinnehmend, die Welt lediglich als Objekt für ein Subjekt auffassen. Denn freilich ist es richtig, dafs von der Vorstellung der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven untrennbar ist. Wer vorstellt, der setzt auch in und bei diesem seinem Vorstellen sich selber als den Vollzieher dieses Aktes dem Inhalte des letzteren als etwas von letzterem Getrenntes und Verschiedenes gegenüber. Allein so verfährt unser Bewufstsein weder stets noch unterliegt es seinem ganzen Wesen nach solcher Unterscheidung. Ist doch die Empfindung eine solche Funktion des Bewufstseins, welche mindestens von Haus aus noch nicht wie die Vorstellung in Subjekt und Objekt differenziert ist, sondern dies erst infolge begleitender Vorstellungen oder Denkakte wird. Dazu, dafs solche eintreten können, dazu, dafs überhaupt die in den Vorstellungen liegende Differenzierung in Subjekt und Objekt geschehe, wird vorausgesetzt, dafs das einen Akt des Bewufstseins in irgend welcher Erfahrung bethätigende Ich den Inhalt, auf den es sich richtet, kurz, dafs der Vorstellende das Vorgestellte und Vorstellbare, als ein jedenfalls zur Zeit von sich selber und seiner jeweiligen Lage Verschiedenes auffafst und sich entgegenstellt. Dazu bietet die Empfindung und Wahrnehmung, bei welcher das Bewufstsein während der Andauer eines Reizes in der sich mächtig ihm aufdringenden Anwesenheit des Gegenstandes lebt und über demselben sich vergifst, zunächst keinen Anlafs. Erst nach dem Verschwinden des Gegenstandes infolge Aufhörens des Reizes, besonders dann, wenn das Verlangen nach der Gegenwart des-

selben stark ist, wird das thätige Subjekt des Bewufstseins sich seines Gegensatzes zum Objekte inne, freilich nur auf Grund der Fähigkeit, Abwesendes mittelst des Gedächtnisses und der Erinnerung dem Ich gegenwärtig zu erhalten. Sofern es nun aber nicht immer gelingt, dem Objekte zu solcher Gegenwart zu verhelfen oder vielmehr, da es nie gelingt, ihm ganz zu solcher zu verhelfen — denn die Vorstellung des Süfsen ist doch nicht gleich der Empfindung des Süfsen —, so ist auch das vorgestellte Objekt niemals blofse Vorstellung. Sofern es nicht in die Gegenwart vorstellenden Bewufstseins eingeht, sondern für dies abwesend bleibt, sogar bleiben mufs, liegt das Objekt aufserhalb der Vorstellung. Die Vorstellung ist nicht das Vorgestellte, sie repräsentiert es blofs. Ein Abwesendes im Bewufstsein repräsentieren ist recht eigentlich vorstellen. Hiernach sind nicht einmal alle Erfahrungen und erfahrenen Bewufstseinsinhalte an die Vorstellung gebunden, vollends ist es nicht das Bewufstsein selber, welches ja als notwendiges Komplement zu allen Erfahrungen nötig ist, da es diese mindestens, soweit es auf deren entscheidende Ursache ankommt, selber macht, und welches als deren konstante ursprüngliche vorempirische Grundlage ihnen sämmtlich gegenübersteht und voraufliegt.

4.

Somit erscheint Schopenhauer's Satz: „die Welt ist Vorstellung“ in jeder Beziehung als unhaltbar. Wohl aber begreift es sich, dafs schon infolge von Aufstellung dieser so paradoxen Behauptung ihr Urheber sich den Weg zu jeder substantiellen Auffassung der Seele versperrt hatte. Denn das Komplement zu diesem Satze, durch welchen die Objekte des intelligenten Ichs zu blofsen Vorstellungen und die theoretisch erfafsbare Welt zum Schein wird, ist ja der andere, dafs die Welt als Wille Ding an sich sei. Das bewufste Ich, das nach Schopenhauer angeblich durch das vorstellende erschöpft wird, sei ja noch nicht das ganze Ich. Dies ist etwas, was zufolge der Erfahrung und Analyse des Selbstbewufstseins nicht blofs erkennt, sondern sich überdies im Wollen und Handeln äufsert. Nun behauptet der Wille und das wollende Ich seine Selbständigkeit vielfach sogar gegenüber der gereiften und trotzdem im Verhältnis zu seinen Ansprüchen oft ohnmächtigen Er-

kenntnis. Dazu kommt, dafs der Wille zu dieser und gar zu ihrer selbstbewufsten Gestalt erst spät gelangt. Auf Grund solcher doppelten Erfahrung meines Ichs ist auch die Welt mir nicht nur als Vorstellung, sondern als Wille zugänglich, und da nach dem eben betonten Sachverhalte der Wille das Frühere ist, die Erkenntnis das Spätere, da aufserdem jener als das Beständige, dieser als das Wechselnde in uns erscheint, so sieht Schopenhauer den der Einsicht und Vorstellung baaren Willen für Ursein, das Vorstellen und Bewufstsein für ein blofs accidentelles Verhalten des Ich an. Darum gilt der Wille für primär, das Bewufstsein für sekundär, jener für substantiell, dieses für accidentell. Die Realität aufserhalb der Vorstellung soll somit die eigentliche Wirklichkeit sein, das Ansich der Dinge. Die Welt als Vorstellung oder das bewufste Sein steht der Welt als Wille oder dem unbewufsten Sein wie der Schein der Wahrheit gegenüber.

Indessen auch das wollende Ich für sich allein kann nicht mehr eine wahrhaft substantielle Einheit sein, nachdem das ganze Ich unserer Erfahrung in solcher Weise, wie es von Schopenhauer geschehen ist, vorher in Wille und Vorstellung zerrissen worden; nur auf Grund der Einheit des Ichs unserer ganzen Erfahrung ist eine substantielle Auffassung der Seele wirklich berechtigt und möglich, nicht aber da, wo die Anwendung der gerade eine eigentümliche Art ursprünglicher Einheit voraussetzenden Kategorie der Substanz blofs noch einen Rest von demjenigen treffen kann, was doch sonst als Einheit in unser Erfahrungsbewufstsein tritt. Nach Schopenhauer ist ja jener Wille an sich blind, ohne begleitendes Bewufstsein, nichts als ein unaufhaltsamer Drang und Trieb ins Unendliche, ein endloses Streben, um zu leben und zu existieren. Gerade als solcher soll er Wesen und Substanz aller Dinge sein. In völligem Gegensatze zu eben diesem Willen erscheint das Bewufstsein für sich als etwas Sekundäres, sogar lediglich als ein Accidenz, welches erst hinterher, bedingt durch die Bildung der Nerven und des Gehirns, hinzutritt. Schopenhauer sagt nämlich ausdrücklich dies: „Das Subjekt des Erkennens ist nichts Anderes als der Focus, in welchem alle Gehirnkräfte zusammenlaufen“. Deshalb sollen beide Elemente im Menschen auch einen verschiedenen Ursprung haben, der Wille vom Vater, die

Intelligenz von der Mutter herstammen. — Durch eben diese Zerlegung der Seele in zwei für sich bestehende Elemente, wird ihre Einheit, wird die Seele selbst aufgehoben. Sie wird zum „Weltwunder schlechthin“. Wie Wille und Bewufstsein gleichwohl im Ich eine Einheit bilden, findet Schopenhauer unerklärlich. Mit Recht; da nach seinen Voraussetzungen beide sich zueinander verhalten wie kontradiktorische Gegenteile Es verneint bei ihm ja der Wille das Bewufstsein und dieses wiederum jenen. Heifst es doch: „Das Ich ist nur pro tempore das identische Subjekt des Erkennens und Wollens“. So ist denn wirklich bei Schopenhauer das Ich, die Seele, der Geist eine Komposition aus zwei für sich existierenden und völlig ungleichartigen Faktoren. Gegenüber stehen sich auf der einen Seite der an sich blinde und bewufstlose Wille, angeblich die Substanz aller Phänomene, und auf der anderen das willenlose Bewufstsein, welches ein zufälliges Accidenz ist, dessen Dasein bedingt werde durch den Organismus, „die Breimasse des Gehirns“. — Allein wenn nicht dasselbe das Wollende ist, was als das Wissende sich bekundet, wenn das Handelnde nicht dasselbe ist wie das Erkennende, oder wenn beide nur pro tempore durch einen Zufall und durch ein kontradiktorische Gegenteile verkoppelndes Wunder verbunden sind, so wird dadurch der Begriff der Seele und des Geistes aufgehoben. Denn dieser ist nicht zusammensetzbar aus zwei völlig heterogenen Faktoren, die sich ausschliefsen und wovon der eine nur Substanz, der andere blofs Accidenz sein soll. Das Wesen des Ichs, der Seele und des Geistes als einer unteilbaren Einheit, wie wir sie erfahren, wird nicht erklärt, sondern aufgehoben durch Schopenhauer's willkürliche Begriffsspaltung des Ichs in Wille und Bewufstsein. Eine substantielle Auffassung der Seele ist dabei unmöglich; freilich zum Schopenhauer'schen Pessimismus ist von dieser Voraussetzung aus nur noch ein flüchtiger Schritt. Denn wenn als Ursein jener erkenntnislose chaotische Wille gesetzt wird, so kann dieser zu der besonderen Gestaltung eines vorstellbaren und vollends eines vorstellenden individuellen Daseins von Haus aus nur blind und ziellos hinstreben. Durch solche Entäufserung und Gestaltung seiner Natur entfremdet aber das Ursein sich so sehr seinem eigenen Wesen, dafs es nur mittels Aufhebung dieser in der Sinnenwelt des Scheins

vorhandenen Existenzweise und nur mittels selbstbewufsten Aufgebens eines so fruchtlosen und thörichten Bemühens zur Ruhe gelangen und sich in seiner ursprünglichen Eigenart wieder herstellen kann, noch dazu in so hohem Grade der Vollendung, wie es diesen von Anbeginn nie besessen hat. — Eben dadurch tritt „Welt" und Leben, zumal das Menschenleben, unter den Gesichtspunkt eines pantheistischen Pessimismus. Welt und Leben sind im Lichte oder richtiger in der Finsternis desselben nur als ein Übel anzusehen, freilich als ein unvermeidliches. Denn ohne die im Dasein solcher Welt und solchen Lebens enthaltene Erfahrung durchzumachen, würde der Urwille niemals zu jener Befriedigung gelangen, die eben nur auf Kosten einer derartig verfehlten Existenz zu erlangen sein soll. Nun ist das Leben nirgends mehr zum individuellen Dasein gediehen als in den tierischen Geschöpfen und in deren Krone, dem Menschen. Dieser erscheint somit als das unheilvollste Wesen, dessen Leben und Lebenserzeugnisse am reichsten an Übeln und Leiden sind. — Dies trübselige Lebensbild wie die Behauptung der nur sekundären Natur des Intellekts und die Zerreifsung des Ichs in die substantiell geschiedenen Hälften des Willens und der Vorstellung, — diese Annahme, die jede wahrhaft substantielle Auffassung der ganzen Seele unmöglich macht —, sind die bedenklichen Folgen des Schopenhauer'schen Grundirrtums, dafs die Erscheinung blofs Schein, die Welt nur Vorstellung sei, und seiner dadurch hervorgerufenen haltlosen Opposition gegen Kant's besonnenen Kritizismus, an dessen Stelle er seinen lediglich individuell subjektivistischen und relativistischen Eidolismus setzt.

C.

Die Modifikationen des subjektiven Kritizismus und der relativistische Phänomenalismus: Die Seele ein individuelles Phänomen.

1.

Schopenhauer's Umdeutung der Kantischen Erscheinung in eine blofse Vorstellung, welche den Ausgangspunkt aller Fehlgriffe dieses Standpunktes und seiner ganzen Philosophie bildete, erwies sich nicht nur deshalb falsch, weil sie dem theoretischen Kritizismus Kant's und des letzteren Unterscheidung von Er-

scheinung und Vorstellung in dem von Falckenberg beleuchteten Sinne nicht gerecht wurde, sondern auch deshalb, weil die von ihrem Urheber selber ihr gegebene eigene Begründung in sich unhaltbar, widersprechend und mit dem erfahrungsgemäfsen Sachverhalt unvereinbar ist. Vollends aber erscheint dieselbe in noch ungünstigerem Lichte, wenn wir uns auch noch jener Ergänzungen erinnern, welche Kant seiner spekulativen Lehre durch die praktische Theorie zu Teil werden liefs und welche Schopenhauer bei der angeführten Begründung seiner metaphysischen Lehre gar nicht ausdrücklich in Rechnung gezogen hat. Wo der letztere indefs sonst auf Kant's praktische Philosophie Rücksicht nimmt, da mifsdeutet er dieselbe sofort von dem vorurteilsvollen Gesichtspunkte jener auf so schlüpfrigem Boden erbauten Metaphysik aus. Gleichwohl hat gerade diese Metaphysik und ihr in prinzipieller Hinsicht so charakteristisches Ergebnis, nämlich der Eidolismus, nicht blofs bei den Vertretern des gegenwärtigen nominalistischen Phänomenalismus sogar noch eine schon an früherer Stelle bezeichnete Steigerung erfahren, deren Charakter schon aus Lipp's Widerlegung von Ansichten v. Schubert-Soldern's ersichtlich war, noch deutlicher aus anderen später anzuführenden Darlegungen desselben hervortreten wird, sondern in bescheidener Gestalt fand Schopenhauer's extremer Phänomenalismus Anklang und Fortbildung durch den erkenntnistheoretischen Relativismus einer Reihe moderner Neukantianer, wie bei O. Liebmann, aber auch durch den psychologischen beim Physiker Mach, bei letzterem noch jüngst in einer seiner neuesten Schriften, den „Beiträgen zur Analysen der Empfindungen". Es ist kein Wunder, dafs die Ausbreitung und Dauer des subjektivistischen Relativismus in Deutschland selber sogar dem Eindringen von viel extremeren ausländischen Richtungen positivistischer Art vielfach Vorschub leisten mufste, wie denn die Theorieen J. St. Mill's und Ribot's, die in der Psychologie sich in zahlreichen Grundfragen mit Wundt's Positivismus teils decken, teils berühren, bei uns oftmals eine Beachtung gefunden haben, die weit über die freilich höchst bedeutsamen Verdienste jener Denker hinausgeht.

2. a.

Alle diese Philosophen stimmen sowohl unter einander als auch mit Schopenhauer überein in Umsetzung der kantischen

Erscheinung in eine blofs individuell-subjektive Vorstellung, in Herabsetzung des Unterschiedes von konstanten oder bleibenden und von wechselnden Phänomenen zu einem blofs relativen Gegensatze, endlich in Beseitigung der Dinge an sich. Auch Lipps geht mit den Vertretern dieser Positionen ziemlich weit Hand in Hand; ja trotz seiner uns bekannt gewordenen Verteidigung einer substantiellen Auffassung der Seele gegen v. Schubert-Soldern, durch die er zugleich zu Wundt in Gegensatz tritt, geht derselbe sogar über den Subjektivismus jener zuletzt bezeichneten Richtung noch soweit hinaus, dafs er von seinem zunächst blofs nominalistischen Phänomenalismus völlig ab- und hingedrängt wird bis hart an die Grenzen des skeptischen Positivismus. Nur ein paar besonders charakteristische Theorieen in den Schriften von einigen der zuletzt angeführten Philosophen mögen diese Behauptungen im Einzelnen bestätigen, zugleich uns aber Veranlassung zu eingehender Kritik geben und dem wahren Sachverhalte um einen bedeutenden Schritt näher führen. —

Als einen Denker, der die bereits dargelegten Irrtümer Schopenhauer's, noch dazu in hohem Grade, teilt, erwähne ich an erster Stelle Liebmann. In seiner Schrift „Kant und die Epigonen" Stuttg. b. Schober 1865 bemerkt er mit völliger Verkennung des wohl begründeten Unterschieds zwischen thatsächlicher, logischer und erkenntnistheoretischer Gewifsheit, auf S. 27 dies: „dafs wir etwas Aufserräumliches und Aufserzeitliches durchaus nicht vorzustellen oder gar zu denken vermögen" und bedauert, dafs Kant sich gleichwohl von vornherein dazu herbeilasse, „ein solches von den Erkenntnisformen emanzipiertes, also irrationales Objekt anzuerkennen, d. i. etwas vorzustellen, was nicht vorstellbar ist — ein hölzernes Eisen." Darum beanstandet Liebmann, dafs Kant „die in Raum und Zeit gegebene Mannigfaltigkeit von Datis der inneren und äufseren Erfahrung" als Inbegriff von „Erscheinungen" bezeichne. Liebmann fragt: „Wie kommt er darauf? Was berechtigt ihn dazu? Die Welt darf und mufs sich diesen Titel verbitten; denn sie wird durch ihn ihrer Dignität, der ihr zugestandenen empirischen Realität d. i. Wirklichkeit, verlustig". — Wir haben jedoch dargethan, warum die Erscheinung ein Terminus ist, der nicht sowohl die Welt als nur unsere spezielle und anschauliche objektive Erkenntnis der Wirklichkeit und zwar gerade, sofern ihr die Welt

nicht zugänglich ist, betrifft. Nicht die Dignität, sondern den Umfang solcher Erkenntnis schränkt der Ausdruck und Charakter der „Erscheinung“ ein. Wäre was aufserhalb von Raum und Zeit gesetzt wird, nicht blofs jeder objektiven und irgendwie anschaulichen Spezial-Erkenntnis versagt sondern sogar gänzlich unvorstellbar, gäbe es davon weder rein thatsächliche Gewifsheit noch eine logische, zweifellose Thatsachen durch Annahme eines Übersinnlichen in ihrem Zusammenhange erklärende Gewifsheit, so würde nicht nur jede dogmatische und transscendente, sondern auch jede kritische und immanente Metaphysik unmöglich sein. In Wahrheit ist es blofs unstatthaft, von unseren Ideen, die einen übersinnlichen Inhalt haben, einen Gebrauch zu machen, welcher die Schranken der Erfahrung überfliegt oder gar aufhebt. Nichts aber hindert, ihnen aufserhalb der Erfahrung eine Geltung zu geben, durch welche nach verschiedenen Beziehungen hin die mannigfachen Erfahrungsreihen selber zu einem Ganzen der Erfahrung — welches letztere eben doch in keiner Erfahrung anzutreffen — den Forderungen unserer Vernunft gemäfs sich abschliefsen. Der Begriff einer unbedingten Kausalität, eines unbedingten Subjekts, einer unbedingten Einheit aller erscheinenden Objekte des Erkennens, endlich aller Gegenstände (der Subjekte wie Objekte) des Erkennens überhaupt führt zu den Vorstellungsinhalten, welche durch die Ideen der Freiheit, der Unsterblichkeit, der Welt und der Gottheit bezeichnet werden: alle diese bedeuten ein Sein, das wir zwar weder anschaulich vorstellen noch im besonderen objektiv erkennen, aber doch begrifflich klar vorstellen, seinem Dasein nach behaupten und durch das wir objektiv erkannte Erfahrungen allein vollständig und abschliefsend zu erklären vermögen, noch dazu gemäfs Begriffen, zu deren Bildung wider Willen unser auf das Ganze ihrer erkannten Erfahrungen reflektierender Geist, unsere Vernunft gedrängt wird, die eben nur eingedenk sein mufs, dafs dieses Ganze nicht selber in die Reihe der einzelnen und sinnlicher Anschauung zugänglichen Erfahrungen hineinverlegt werden darf. Ja wenn schon solche immanente Metaphysik von kritischer Art nach Liebmann unmöglich sein würde, so müfste vollends jede andere, die, selbst ohne irgendwie mit dem Inhalte der objektiv erkannten Erfahrung in Widerspruch zu geraten lediglich nach Analogie

der immanenten Metaphysik auch über die besondere Natur übersinnlicher Objekte logischen Normen gemäſs sich Vorstellungen zu bilden sucht, ganz unberechtigt und unwissenschaftlich sein. Erkenntnistheoretische Gewiſsheit haben solche der immanenten Metaphysik nur analoge Spekulationen freilich nicht; indessen ist ihnen weder eine **subjektive** *) Gewiſsheit rein thatsächlicher Art, die hier im Gebiete innerer Erfahrung liegt, noch eine logische, die ihnen den Wert wahrscheinlicher Hypothesen giebt, abzusprechen. Wir werden es der menschlichen Vernunft niemals verwehren können, daſs sie über die letzten Gründe der Erscheinungen und deren Zusammenhänge in einem umfassenden Ganzen spekuliert. Die Naturforscher haben dies von jeher so gut gethan wie die Theologen. Der ersteren Hypothesen über die Atome und letzten Kräfte sind nicht minder transscendent wie die der letzteren über die Gottheit und deren Eigenschaften. Nicht diese Transscendenz tadeln wir, sondern nur den falschen Gebrauch, den diese Forscher alsdann von ihren Einsichten machen, wenn sie für dieselben eine Gewiſsheit in Anspruch nehmen, die denselben nicht zukommt, oder mit denselben Vorstellungen verbinden, die im besonderen, d. h. sinnlich-anschaulich und objektiv erkennbaren Erfahrungsinhalten widersprechen. Liebmann fährt a. a. O. fort: „In dem Titel „„Erscheinung"" würde offenbar das liegen, daſs etwas vorausgesetzt werden solle, was erscheint, nämlich als empirische Welt" [sic!]. Liebmann greift hier sogleich wieder fehl. Eine „empirische" Welt ist ein Unbegriff, vorausgesetzt wird diese nur als nicht erscheinender Grund für den Zusammenhang von gewissen Wirkungen derselben, die uns erscheinen. Es heiſst ebd. weiter: „Wenn aber alles in Raum und Zeit Gegebene „„Erscheinung"" ist, so müſste das, was erscheint, das vorgebliche Substrat von Erscheinungen, nicht im Raum sein". Nur der Grund des Gegebenen, die Affektionsursache, wäre

*) Auch die bloſs thatsächliche Gewiſsheit rein anschaulicher Art, die auf inneren oder äuſseren Wahrnehmungen beruht, kann ja wiederum zwiefach sein: bloſs individuell-subjektiv, wo sie lediglich aus sinnlichen Eindrücken hervorgeht, zugleich aber objektiv, wo sie sich gründet auf allgemeine Verhältnisse der Anschauung, also auf räumliche und zeitliche Bestimmtheit. Erst wenn diese noch dazu kategorial auffaſsbar sind, entsteht erkenntnistheoretische Gewiſsheit.

wenigsten etwas, was nichts blofs in Raum und Zeit ist. „Da nun“, so argumentiert Liebmann alsdann, „Raum und Zeit notwendige Formen des Intellekts“ [statt: nur des anschauenden Intellekts] sind, so wäre dies [scil. das vorgebliche Substrat] Etwas, was dieser, unser Intellekt [statt: dieser unser blofs anschauender Intellekt] gar nicht zu fassen vermöchte, wovon er also auch nicht reden könnte.“ — Wir sehen hier deutlich die Wurzel von Liebmann's Irrtum. Aufserhalb des sinnlich anschauenden Intellekts, ja sogar blofs aufserhalb der allgemeinen **Form** des so anschauenden Intellekts existieren, gilt ihm soviel wie aufserhalb des Intellekts überhaupt, also soviel wie aufserhalb des Bereichs alles Denkens sein. Daher kommt er endlich zu dem kühnen Schlufs: „Ein aufserhalb von Raum und Zeit Liegendes ist ein für alle Mal — Unsinn“. Wenn dies wahr wäre, so würden nicht nur die meisten Vorstellungen, mit denen die Phantasie der Dichter die Welt des Übersinnlichen erfafst, Unsinn sein; dasselbe gälte auch von jeder Metaphysik als Begriffsdichtung, vollends von jeder metaphysischen Spekulation der Naturforscher und Theologen. Die Gedanken der Atome, der Gottheit, der Unsterblichkeit würden alsdann nicht blofs unsinnliche, sondern unvollziehbare Vorstellungen sein. Die Erklärung eines Umstandes freilich bliebe uns Liebmann dabei durchaus schuldig, nämlich die der Thatsache, dafs gleichwohl jene Gedanken vollzogen worden sind und sogar in der ernsten und besonnenen Wissenschaft, oft sogar bei solchen Denkern, die zu jeder exakten Erkenntnis die Beglaubigung durch methodisch, womöglich experimentell gesicherte Beobachtung der Erfahrung fordern, eine grofse Rolle gespielt haben. In der That dürfte dem Satze, dafs alles aufserhalb von Raum und Zeit Liegende Unsinn sei, kaum irgend ein besonnener Denker beipflichten. Wird doch durch diesen nicht nur jede metaphysische Spekulation, sondern auch der Inhalt der höheren Mathematik zum guten Teil als Unsinn verurteilt. In der jenem Satze unmittelbar folgenden Behauptung hält Liebmann gleichwohl an dem Irrtum fest, dafs er für den Intellekt überhaupt dasjenige nicht da sein läfst, was in Wahrheit nur nicht dem sinnlich anschauenden Intellekt zugänglich ist und fügt gelegentlich derselben noch einen neuen Fehler hinzu. Er fährt nämlich fort: „Selbst wenn also die

räumlich-zeitliche Welt nur „„Erscheinung"" wäre, so würde sie es für den Intellekt nicht sein, da dieser schlechthin nicht fähig ist, die Welt in Raum und Zeit mit irgend etwas Anderem zu vergleichen, weil diese eben Alles ist. Demnach darf sie nicht „„Erscheinung"" betitelt werden". Allerdings würde ein Intellekt, der nichts als sinnlich anschauen könnte, auch nichts aufserhalb der Formen dieser sinnlichen Anschauung Liegendes, also nichts Unräumliches und Unzeitliches, mit Räumlichem und Zeitlichem vergleichen können. Als denkender Verstand jedoch erhebt sich unser Intellekt über Raum und Zeit und er vermag alsdann wirklich, was jenseits dieser Sphären liegt, den von solchen Formen begrenzten Inhalten gegenüber zu stellen. Und welch' unhaltbaren Begriff von der „Welt" setzt es endlich wieder voraus, wenn Liebmann diese als „Alles" bezeichnet! Die Welt ist ja nur der Inbegriff aller Erfahrungen oder Erscheinungen, vorgestellt als in sich einstimmiges und zusammenhängendes Ganze. Mindestens erschöpft diese Welt also nicht die Gottheit noch ist sie selber das Einzelne, was blofs zu ihr gehört. Die Welt ist also aus doppeltem Grunde nicht Alles, weil sie weder das Einzelne in ihr noch die Gottheit aufser ihr ist. — Von solch irriger Auffassung bis zur völligen Verurteilung der Dinge an sich ist bei Liebmann jedoch nur noch ein Schritt. So stellt er denn ebd. S. 24 das „Ding an sich" als Konsequenz jenes angeblichen πρῶτον ψεῦδος, welches die „Erscheinung" sei, dar. „Von diesem überflüssigen Anhängsel" heifse es bei Kant, „es sei problematisch, ja es sei etwas, von dem wir weder sagen können, es sei möglich noch es sei unmöglich." „Nun", so wendet sich Liebmann gegen diesen Satz, „nun möchte ich in der That wissen, wie man überhaupt von einer Sache reden kann, wenn man nicht einmal über ihre Möglichkeit oder Unmöglichkeit im Klaren ist". Liebmann hätte Recht, falls Kant hier von der logischen oder blofsen Denkmöglichkeit und ihrem Gegenteil spräche. Kant redet aber von der erkenntnistheoretischen Möglichkeit, und mit Rücksicht auf diese kann man recht gut sagen, dafs, wenn ein Vorstellungsinhalt so beschaffen ist, dafs man nicht weifs, ob er „mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinstimmt" oder nicht, ob er also erkenntnistheoretisch möglich oder nicht ist, man darum noch nicht

zu dem Glauben berechtigt ist, dafs er überhaupt nicht wirklich sein könne, also logisch unmöglich oder in sich widersprechend sei. Kurz: Etwas, über dessen erkenntnistheoretische Probabilität oder deren Gegenteil ich im Zweifel oder in Unklarheit bin, kann deshalb immer noch logisch möglich sein und folglich ihm auch irgendwelche Existenz zukommen.

b.

In seinem mehr als elf Jahre jüngeren Werke hat Liebmann freilich nach manchen nicht unwesentlichen Seiten hin seinen früheren Standpunkt eingeschränkt, jedoch in der Abweisung der Annahme von „Dingen an sich" stimmt auch seine Schrift „Zur Analysis der Wirklichkeit" völlig überein mit den Darlegungen des Buches „Kant und die Epigonen". Bemerkt doch Liebmann unter Hinweis auf das erste Kapitel des letzteren, dem wir obige Citate entnahmen, und auf § 10 seiner Abhandlung „Über den objektiven Anblick" auf S. 218 der 1. Aufl. des Werkes „Zur Analysis der Wirklichkeit": „Was die transscendentale Dialektik und die darin entwickelte Ideenlehre anbelangt; ferner die in der Kritik der praktischen Vernunft aus praktisch-ethischen Interessen unternommene Rehabilitierung derselben „„transscendentalen Ideen"", welchen dort jeder objektive Erkenntniswert abgesprochen war; endlich seine positiv-mystische Verwertung [sic!!] des von ihm selbst anfangs als „„negativen Grenzbegriff"" eingeführten, in der That aber völlig undenkbaren „„Dinges an sich"", so übergehen wir diese schwache Seite des grofsen Denkers hier mit Stillschweigen". — Diese Verkennung des wahren Sachverhalts bei Kant ist um so bedauerlicher als Liebmann wie wenige den Sinn der Apriorität aufs Tiefste erfafst hat. Ganz vortrefflich lehrt z. B. über diese a. a. O. S. 214/15 Liebmann Folgendes: „Die Kritik der r. V. will ein „„Inventarium der Erkenntnisse a priori"" liefern, also gleichsam den Gattungstypus der menschlichen Intelligenz herauspräparieren. Das Kriterium aber liegt in ihrer absoluten Allgemeinheit und Notwendigkeit zum Unterschied von der nur komparativen Allgemeinheit und Thatsächlichkeit der Erkenntnisse a posteriori, die aus blofser Induktion und zwar der überwiegenden Mehrzahl nach aus unvollständiger

Induktion, hervorgegangen, durchaus nicht die Garantie in sich tragen, dafs eine Ausnahme von ihnen schlechterdings unmöglich ist. Dorthin gehören Sätze wie $2 \times 2 = 4$, hierher solche wie „„Alle vierundzwanzig Stunden wechseln bei uns Tag und Nacht"". Von jenen ist eine Ausnahme nicht einmal denkbar, von diesen (sofern sie blofs induktiv aufgefunden, also nicht aus allgemeineren Gesetzen als notwendige Folge deduziert sind) sogar realiter möglich. Jene sind daher offenbar mit der eigentümlichen Natur unserer Intelligenz solidarisch verknüpft, sodafs durch ihre Aufhebung oder Negation zugleich die Vernunft aufgehoben oder annihiliert würde; diese aber insofern keineswegs, als bei ihrem Hinwegfall oder ihrer Vertauschung mit einem ganz anderen empirischen Erkenntnis**inhalt** das Wesen unserer Intelligenz keineswegs alterirt werden würde". Und S. 217/18 heifst es weiter: „Nun aber sind die beiden Erkenntnisarten unserer Intelligenz Anschauung und Denken. Also giebt es reine Anschauungsformen a priori und reine Denkformen (Verstandesbegriffe) a priori. Jenes sind eben die Vorstellungen des Raumes und der Zeit; dieses die 12 „„Kategorieen"", welche Kant, da alles Denken auf Urteilen hinausläuft, aus den Urteilsformen der traditionellen Logik durch Rückschlufs ableitet. Aus der Apriorität der ersteren erklärt sich die apodiktische Gewifsheit der reinen Mathematik..... Durch die Apriorität der Kategorieen andrerseits wird die reine Naturwissenschaft erklärt". Ja sogar die **metakosmische** und nicht blofs individuell-psychologische Geltung des so treffend charakterisirten Apriori hebt Liebmann nicht minder gut hervor, wenn er S. 219 fg. sagt: „Kant ging in seiner Vernunftkritik mit derselben Grundüberzeugung an die Erforschung der Intelligenz, wie der Naturforscher an die Erforschung des materiellen Universums; mit der Überzeugung nämlich, dafs der Prozefs, den er untersuchte, von höchsten, allgemeinsten und letzten **Gesetzen** beherrscht sei. Sein Forschen nach den „„Erkenntnissen a priori"" war nichts anderes als ein Suchen nach den höchsten Gesetzen des erkennenden Bewufstseins. Er bediente sich dabei im Gebiet der Geisteswissenschaft derselben Methode wie Newton, sein grofser Lehrer und Vorbild in der Sphäre der Naturwissenschaften. Er verfuhr analytisch, schlofs vom gegebenen Bedingten auf die höheren Bedingungen zurück.

Er nahm unsere Erkenntnis, die Mathematik, Erfahrung, Metaphysik, als intellektuelles Faktum an, wie Newton das Getriebe der kosmischen Bewegungen als physikalisches Faktum. Und wie Newton durch regressive Schlüsse zur Gravitation gelangt, von der alle kosmische Bewegung ermöglicht wird, so Kant zu den reinen Erkenntnisformen a priori, von denen alle wirkliche und scheinbare Erkenntnis ermöglicht wird. Ob nun Kant bei diesem streng analytischen... Auflösungsversuch eines vollkommen richtig gestellten, aber eminent schwierigen Problems das Richtige getroffen hat, ob diejenigen Intellektualgesetze, auf die er kommt, die höchsten und letzten oder sekundäre, weiter ableitbare sind, ja ob sie überhaupt das echte Apriori darstellen...... — dies mag disputabel bleiben. — — — — — — Soviel jedoch steht fest, jene höchsten Intellektualgesetze — welche es auch sind — werden auf jeden Fall ebenso sehr für den Erkenntnisakt des Subjekts als für das erkennbare Objekt, d. h. für die empirisch-phänomenale Welt, schlechthin mafsgebend sein müssen; in dem nämlichen Sinne, wie die in meinem Auge herrschenden dioptrischen Gesetze ebenso sehr für meinen subjektiven Sehakt als für die von mir gesehene Gestalt und optische Beschaffenheit der mir sichtbaren Aufsenwelt schlechthin (a priori) mafsgebend sind." „Hierin" — sagt Liebmann und hebt es selber durch gesperrten Druck hervor — „finde ich den tiefsten Wahrheitsgehalt der Vernunftkritik". — Eben deshalb billigt er auch Kant's Ausspruch, dafs „der menschliche Verstand die Gesetze nicht aus der Natur schöpfe sondern sie ihr vorschreibe", eine Wahrheit, die Schiller zu folgender epigrammatischer Votivtafel veranlafst habe:

„Weil Du liesest in ihr, was Du selber in sie geschrieben,
„Weil Du in Gruppen fürs Auge ihre Erscheinungen reih'st,
„Deine Schnüre gezogen auf ihrem unendlichen Felde,
„Wähnst Du, es fasse Dein Geist ahnend die grofse Natur."

„Genug" — so schliefst Liebmann diesen Gedankengang ab — „die höchsten Intellektualgesetze zu eruiren, denen — weil uns dies empirische Weltall vom Centrum bis zur Peripherie, vom eigenen Leibe bis zum Sternenhimmel, eben nur durch das Medium des erkennenden Bewufstseins....

erkennbar ist — eine nicht blofs individuell-psychologische sondern metakosmische (Kant sagt „„transscendentale““) Bedeutung zukommt, das war es, was die Vernunftkritik wollte“. Endlich bestimmt Liebmann auch auf die bündigste Weise das noch heute so vielfach bestrittene Verhältnis des Apriorischen zum Psychologischen. Darüber lehrt derselbe a. a. O. S. 222/3: „.... der wesentliche, von empiristischer Seite übersehene Unterschied zwischen Erkenntnissen a priori und a posteriori liegt gar nicht, wie die Gegner annehmen in der verschiedenen Art ihrer psychologischen Entstehung, sondern in dem grundverschiedenen Modus der Evidenz; nicht darin, dafs etwa blofs die Erkenntnisse a posteriori durch Beobachtung und Generalisation, auf dem bekannten Schülerweg vom Einzelnen zum Allgemeinen hinauf im individuellen Bewufstsein entständen und sich festsetzten, — die Erkenntnisse a priori aber ohne dies; sondern darin, dafs eine apriorische Wahrheit, z. B. $3 \times 3 = 9$, wenn einmal erkannt, dann auch mit einem Grade von Gewifsheit erkannt wird, der die Möglichkeit einer empirischen Widerlegung schlechterdings ausschliefst, jede empirische Bestätigung daher durchaus überflüssig macht; mit einem Grade von Gewifsheit also, den eine blofs aposteriorische Wahrheit nie und nimmer erreichen kann. Lächerlich, närrisch würde uns der vorkommen, der etwa durch Experimente mit Erbsen, Steinen, Rechenpfennigen und anderen Gegenständen zu verificieren bemüht wäre, dafs wirklich in jedem Fall $3 \times 3 = 9$ sei, und nicht unter absonderlichen Umständen auch einmal zur Abwechslung gleich $9\frac{1}{2}$. Dagegen ein rein a posteriori, blofs durch erfahrungsmäfsige Induktion gewonnener Satz, z. B. der, dafs das Wasser bei einer Temperatur von 0^0 R. gefriert, kann trotz zahlloser Beispiele von der nächsten Stunde widerlegt werden. Das macht, jener erste Satz wurzelt fest in typischen Intellektualgesetzen begründet, und wer ihn daher verstände ohne ihn sofort ein für alle Mal zu glauben, der wäre für uns ein Verrückter; der zweite Satz aber keineswegs, wer ihn nicht glaubte, wäre nur Ignorant oder Skeptiker, aber nicht verrückt. Bei Aufhebung des ersteren würde die Vernunft aufgehoben; bei Aufhebung des anderen — unsere Erfahrung, die niemals ausgelernt hat ..." — Demgemäfs hat nach Liebmann — und auch hierin hat er Recht

— Kant's Apriori eine zwiefache Bedeutung. Gewann es doch nach ihm, wie er sagt, „eine metakosmische Bedeutung, ohne deshalb die psychologische (im Sinne der Leibniz'schen Erkenntnistheorie) zu verlieren. Einerseits, sofern die Grundgesetze und Intellektualformen des erkennenden Bewufstseins für den empirischen Kosmos im gleichen Sinne durchaus bestimmend und mafsgebend sind, wie die Gesetze der Perspektive für die sichtbare Gestalt der Sinnenwelt, war die Bedeutung des Apriori metakosmisch. Andererseits, sofern innerhalb der empirischen Welt der intellektuelle Prozefs im Kopfe der Einzelperson eben jenen Gesetzen gemäfs verläuft, war sie psychologisch." Anmerkungsweise fügt Liebmann zu diesem Satze u. A. folgendes Zugeständnis hinzu: „In dieser individuell-psychologischen Hinsicht können die Erkenntnisse a priori nach wie vor mit Leibniz als conaissances virtuelles und idées innées bezeichnet werden; es sind a n g e e r b t e Vorstellungsarten in demselben Sinne wie man von ererbten angeborenen Instinkten der Tiere oder von erblichen Krankheiten spricht." — All dies ist recht schön und gut gesagt; ich vermag diese Darlegungen meist nicht nur im Wesentlichen sondern auch in fast allen Einzelheiten zu billigen. Gleichwohl kommt eben wegen des früher hervorgehobenen Mangels Liebmann zu mit diesen Auslegungen des Apriori im Grunde unvereinbaren Ergebnissen.

c.

Ich sage: diese Ergebnisse sind unvereinbar mit Liebmann's Auffassung des Apriori. Denn man sollte doch wohl meinen, dafs wer in so klarer Weise den Unterschied zwischen dem erkenntnistheoretischen und dem psychologischen Apriori darthut, wer überdies so energisch die metakosmische Geltung des ersteren anerkennt und endlich in den apriorischen Formen typische Intellektualgesetze erblickt, sich auch gar nicht den in folgenden Sätzen enthaltenen Einsichten verschliefsen könnte: 1) nämlich kann dem Inhalte solcher Gesetze doch offenbar nur eine derartige Wirklichkeit entsprechen, welche zum Teil nicht blofs ganz unabhängig ist von den einzelnen erkennenden Subjekten sondern welche sogar in keiner Weise zu diesen blos als solchen Individuen gehört. 2) beherrschen als Typen der menschlichen Intelligenz diese Gesetze eine in stets fort-

schreitender Arbeit und kontinuierlicher Entwicklung bestehende Arbeit des Menschen, welche als solche eine Realität hat, die auch wieder weit hinausreicht über die Natur des in sinnlichen Einzel-Individuen erscheinenden konstanten Typus der physischen Gattung Mensch und der diese zoologische Spezies darstellenden blofs psycho-physischen Subjekte. Falls dieser Sachverhalt aber richtig ist — und ich vermag nicht einzusehen, wie gerade Liebmann seiner Anerkennung sich entziehen könnte —, so ist derselbe, auch nur wenn wir nach dem Satze des Grundes für Erscheinungen und Wirkungen ihnen entsprechende Substanzen und Ursachen annehmen, schlechterdings nicht anders erklärbar als, dafs wir als Ursache desselben eine Wirklichkeit annehmen, die über den psychologischen Boden, auf dem wir jene Intelligenz zu selbstbewufster Erfahrung erheben, und sogar über die von ihr mit solch' objektivem, metakosmisch bedeutsamen Erfolge erkannten Zusammenhänge hinausgeht. Kurz: die so erkannten Zusammenhänge sind nicht blofs — wenngleich objektiv bedeutsame — Vorstellungen, sondern Erscheinungen im Sinne Kant's, Thatsachen einer solchen phänomenalen Wirklichkeit, die eine transscendente Welt voraussetzt, deren Erscheinung sie ist. Gerade dies lehnt jedoch Liebmann ab in folgenden Sätzen einer Stelle seiner Schrift „Zur Analysis der Wirklichkeit", durch welche er zum Hauptvertreter des rein subjektivistischen Kritizismus — allerdings im Einklang mit seinem oben dargelegten Grundirrtume wird. Es heifst nämlich auf S. 237/8: „was man einem blofsen Erfahrungssatz gemäfs subjektiv voraussetzt, das ist einer objektiven Widerlegung durch faktische Ausnahmen von der Regel fähig; was ich aber jenen ersterwähnten, subjektiv apodiktischen Gesetzen gemäfs imaginiere, dem mufs das mit Sinnen Wahrnehmbare objektive entsprechen, — es kann nicht anders. Dieser ganz merkwürdige Umstand drängt nun den Transscendentalphilosophen zu der Frage: Woher stammt einerseits das subjektive Notwendigkeitsbewufstsein, welches jenen apodiktischen Gesetzen anhaftet? Wie erklärt sich andererseits der Umstand, dafs eben die objektive Erfahrung niemals widersprechen kann? Wer dies Problem noch nicht erfafst hat, dem fehlen die letzten Weihen der Philosophie, der steht als

Neophyt noch draufsen vor der Thür; so z. B. Herder mit seiner Metakritik, diesem deplorablen Machwerk. — Und hier ist es denn mindestens eine statthafte Hypothese: „„Unsere Intelligenz wird von höchsten Gesetzen beherrscht, denen sowohl unsere intellektuelle Imagination als unsere Wahrnehmungserkenntnis gehorcht, aus denen die mehr genannten Grundwahrheiten hervorgehen, und welchen **die empirische Wirklichkeit** aus dem Grunde unweigerlich entspricht, weil sie eben **nur ein Phänomen innerhalb unserer wahrnehmenden Intelligenz** [sic!!] **und daher den Gesetzen derselben unterworfen ist,** wie das Phänomen der wechselnden Figuren im Kaleidoskop den in der Konstruktion dieses Instruments begründet liegenden Gesetzen"". Ich wenigstens kenne keine andere Hypothese, die mit dieser rivalisieren kann". — Durch diese Hypothese verflüchtigt sich also für Liebmann aller Denk- und Erkenntnisinhalt trotz der metakosmischen Bedeutung des Apriori und trotz der Bearbeitung, die er durch dieses erfahren hat, zu einem lediglich subjektiven Phänomen. Wir haben gesehen, dafs die eigenen Voraussetzungen Liebmann's wenigstens die, welche jene metakosmische Bedeutung begründen, zu einer ganz anderen Hypothese führen. Nicht blofs die Kantische Annahme von Dingen an sich sondern bereits des alten Aristoteles Behauptung der Wahrheit als einer Übereinstimmung von Denken und Sein sind Hypothesen, welche der Liebmannschen vorzuziehen sind. Denn der Bezug des objektiv und mittels apriorischer Gesetzmäfsigkeit vorgestellten Inhalts auf die Welt der Dinge an sich rechtfertigt die Unterscheidung desselben als „Erscheinung" von einer blofs individuell-subjektiven Vorstellung zur Genüge. Mittelbar und in kritischer Rechtfertigung durch fundamentale Selbstkritik und Selbstverständigung über die Natur des Verhaltens unseres wissenschaftlichen Selbstbewufstseins und dessen unveräufserliche Grundlagen gelangen wir auf diese Weise aber auch zu jener Annahme des Aristoteles zurück, welche eben lediglich in der Gestalt eines naiven Glaubens, aber nicht in der eines durch solche Kritik gerechtfertigten und wenigstens indirekt begründeten Glaubens abzulehnen ist. In der That begeht Liebmann nur auf der Stufe sinnlichen Bewufstseins denselben Fehler, welchen Schopenhauer auf derjenigen reproduzierenden

Bewufstseins machte. Wie letzterer auf oben (S. 49) nachgewiesene Art alles Vorstell*bare* fälschlich für blofse Vorstell*ungen* hielt, so sind für diesen alle *wahrnehm***baren** Objekte blofse *Wahrnehm***ungen.** Es ist nicht nötig, den Liebmann'schen Irrtum im Besonderen erst noch durch Argumente zu widerlegen, die ja doch nur Analoga derjenigen sein könnten, die gegen Schopenhauer geltend zu machen waren. Nur ein *beiden* gegenüber in Betracht kommender *gemeinsamer* Gesichtspunkt mag noch ausdrücklich bezeichnet werden. Alles Vorstell*bare* also ist, wie ich darthat, noch nicht blofse Vorstell*ung*, alles Wahrnehm*bare* nicht blofse Wahrnehm*ung*. Sind doch Bewufstseinsakte überhaupt niemals identisch mit den Bewufstseinsinhalten, also auch weder die Wahrnehmungen noch die Vorstellungen schon als blofse Akte identisch mit ihren Inhalten. Ja das Bewufstsein würde als Selbstbewufstsein, zumal in der Form eines zur Klarheit und Deutlichkeit verständigen Denkens ausgebildeten Verhaltens, sich nicht einmal *selbst* zu erfassen vermögen, wenn nicht auch dann sein Inhalt unterschieden von demjenigen und mehr als dasjenige wäre, was er als solch' ein Akt und solch' ein Subjekt der Selbsterfassung in jeweiliger Bethätigung ist, die nur einen verschwindenden Zeitpunkt und Augenblick erfüllt, welcher weder Dauer noch Bestand hat. Eine derartige Konstanz besitzt und bewahrt unser Bewufstsein aber nur auf Grund eines Zeugnisses seines reinen *Denkens* und als ein zu solch reinem sich selber kritisierenden Denken *befähigtes* Selbstbewufstsein. Als jenes bekundet es sich im Gegensatze zur Erfahrung, als letzteres im Gegensatze zu seinen wechselnden Akten; in ersterer Eigenschaft zeigt es die Konstanz eines intellektuellen oder rein vernünftigen *Subjekts*, in letzterer die eines ursprünglichen oder *apriorisch-objektiven Seins*. Denn aller *schlechthin* wechselnde Inhalt wird nur unterscheidbar auf Anlafs von sinnlichen Reizeindrücken oder Erfahrungen; aber auch ohne solche und nur in Erinnerung an sie bleibt für das selbstthätige Bewufstsein immer noch etwas relativ Unterscheidbares übrig, was über die Erfahrungen und Reizeindrücke hinausgeht: dies sind die Bewufstseinsakte, die teils als auf Erinnerung ruhenden Vorstellungen, teils als rein spontane Denkakte im Individualbewufstsein auftreten. Selbst diesen und

allen Bewuſstseinsakten gegenüber erscheint das Bewuſstsein selber als selbstthätiges, zu diesen Vorgängen und zu der in ihnen selber sich ihm offenbarenden freien Aktivität nötiges konstantes Subjekt: in einer Konstanz, die sich ihm dem bloſs individuell thätigen Subjekt aufdrängt, die nicht aus solchen einzelnen Thätigkeiten entsteht und darum in keiner bloſs durch letztere erworbenen Beständigkeit besteht. Sogar dem Zweifel an seiner Realität setzt das Bewuſstsein vermöge solcher Konstanz einen Halt; auch für diesen Zweifel seines denkenden Verhaltens wird es selbst als ein Subjekt solches zweifelnden Denkens erheischt, dem somit eine ursprüngliche, dem Denken gegenüber transscendente Objektivität zukommt. Nun ist es das reine von der Erfahrung unabhängige Denken des Bewuſstseins, welches durch solche Kritik der sich selbst zerstörenden und widersprechenden Skepsis ein Ziel setzt und als transscendentales Subjekt-Objekt oder vorempirische Bewuſstseinsrealität sich geltend macht; mithin bezeugt das ursprüngliche Selbstbewuſstsein, das dem reinen Denken zugrunde liegt, durch dieses Denken seine eigene Realität mit unmittelbarer Evidenz, obzwar nur nach kritischer Selbstbesinnung, die als indirekte Rechtfertigung der fundamentalsten theoretisch wichtigen Überzeugung und des Glaubens an die Wahrheit unseres Denkens erscheint. In kritischer Selbstbesinnnng entsteht für unser Bewuſstsein sowohl die Überzeugung von der Wirklichkeit seines eigenen Selbst oder seiner objektiven Wahrheit gegenüber allen wechselnden Akten seiner Bethätigung, auf die sein Denken als auf Objekte sich richtet, als auch die weitere Überzeugung von der unerschütterlichen Gültigkeit jener ersten Überzeugung für sich als Subjekt solchen Denkens d. i. die Überzeugung von der subjektiven Wahrheit alles im reinen Denken eines Wirklichen notwendig Gesetzten oder von der Gewiſsheit des reinen Denkens. Aus diesem Sachverhalt ergiebt sich zweierlei: 1) Das ursprünglich selbstthätige Bewuſstsein als konstantes Subjekt vor allen einzelnen Bewuſstseinsakten und für diese erweist sich als real gegenüber sämtlichen anderen nur möglichen Bewuſstseinsinhalten. 2) Dasselbe beweist sich so real für sich selber jedoch nur in Gestalt kritischer Selbstbesinnung d. i. der höchsten denkbaren Steigerung, die das Denken ermöglicht, falls es nicht in absolute sich selbst zerstörende Skepsis

umschlagen soll; mithin ist wie das ursprüngliche Bewuſstsein Quell aller objektiv erkennbaren Wirklichkeit oder Wahrheit so das reine Denken Quell aller subjektiven Wahrheit oder Gewiſsheit. Kein anderes individuelles Bewuſstsein, keine sinnliche Erfahrung noch irgendwelche Erinnerung an eine solche im reproduktiv vorstellenden Bewuſstsein, wohl aber das rein spontane Vorstellen und vollends das reine Denken erhebt sich deshalb auch so unbefangen und frei über alle sonstigen Vorstellungen, wie über alle Erfahrungen, die als Empfindungen oder Wahrnehmungen ihm vorliegen, daſs es deren Inhalte treu und zuverlässig und ohne Trübung der Wirklichkeit, die ihnen zugrunde liegt, dem Bewuſstsein anzueignen vermag. Somit erreicht und trifft unser kritisches Denken, indem es die widerspruchsvollen Täuschungen sinnlicher Erfahrungen oder an diese sich anlehnender naiver Denkakte, die wir selbst oder andere gemacht und vollzogen haben, mittels wiederholter Prüfung beseitigt, allerdings die Wirklichkeit. An der Realität ursprünglichen Selbstbewuſstseins, die das denkende Subjekt als ursprünglichen Zwang und Schranke seiner Thätigkeit vorfindet, besitzt dies Denken zugleich einen Maſsstab, um jeden anderen von der Natur jener Realität sonst verschiedenen und doch gleichfalls dem Subjekt als etwas nicht aus ihm Entstandenes sich aufdrängenden realen Inhalt in seinem vom Subjekt zum Teil unabhängigen Dasein zu erkennen, was Schuppe, Leclair, Rehmke und andere Leugner einer extramentalen Existenz übersehen. Wissenschaftliche Überzeugung bedeutet daher subjektive Gewiſsheit von der Wahrheit oder objektiven Gültigkeit unserer Denkinhalte als der kritisch gewonnenen Übereinstimmung der letzteren mit einer Wirklichkeit, die nicht in der Bethätigung des Denkens erschöpft ist. Wahrheit ist nicht anfängliche und von Haus aus vorhandene Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein, überhaupt nicht, wie es diese Worte besagen könnten, nur eine Harmonie zwischen einem Akte des Subjekts mit einem Sein im Objekte; sondern Wahrheit ist kritisch gerechtfertigte Übereinstimmung der mit subjektiver Gewiſsheit erfaſsten Inhalte unseres Denkens mit einer solchen Wirklichkeit, die jedenfalls zum Teil über dessen bloſs subjektive Thätigkeit stets hinausreicht.

d. α.

Wenn nach diesen unseren Darlegungen die Selbstgewifsheit des Denkens, wie es in kritischer Selbstbesinnung sich erfafst, der letzte Quell, sowohl aller objektiven wie aller subjektiven Wirklichkeit, darum nicht minder Quell der Wahrheit als der Gewifsheit ist, so befinden wir uns dabei in vollständiger Übereinstimmung mit dem Standpunkte der hervorragendsten Logiker der Gegenwart. So bezeichnet Sigwart den Charakter jener kritischen Selbstbesinnung, welche das Denken in apriorischer Thätigkeit über die zufällige Erfahrung erhebt, vortrefflich im 2. Bd. seiner Logik, wenn er im § 65 No. 4—10 bemerkt: „Nicht von der **zufälligen** Mannigfaltigfaltigkeit des Inhalts, mit dem unser Denken sich beschäftigt, sondern von der Thätigkeit des Denkens selbst mufs die Aufsuchung der in allen identischen Begriffs - Elemente beginnen. Die Einfachheit und Konstanz gerade dieser Grundbestimmungen ist durch die Einheit unseres Selbstbewusstseins garantiert, die sich sofort auflöste, wenn die Funktionen, in denen es sich verwirklicht, nicht immer in derselben Weise vollzogen würden. Hier hat das sogenannte Prinzip der Identität und des Widerspruches in der Form, in welcher es die Logik gewöhnlich aufstellt, (A=A, nicht = non A) seine Stelle; es sind einerseits Imperative, die befehlen, jedes Gedachte streng als dasselbe festzuhalten, und allen Verwechselungen, allem unbemerkten Flusse unserer Vorstellungen wehren; andererseits, sofern sie als fundamentales Gesetz unseres Denkens aufgestellt werden, sprechen sie aus, dafs der Begriff der Identität und des Unterschieds mit dem Denken selbst gegeben, und die ersten und unmittelbarsten Ergebnisse einer auf unsere Denkthätigkeit selbst gerichteten, sie in ihren Grundformen erfassenden Reflexion sind. Darin, dafs die Reflexion konstante, in jedem Denkakte sich wiederholende Thätigkeiten auffafst, liegt der Unterschied des Bewufstseins dieser allgemeinen Form - Elemente unseres Denkens von dem blofsen Innewerden eines einzelnen inneren Geschehens, wie des Sehens einer bestimmten Farbe oder des Gefühls eines Schmerzes von bestimmter Intensität; es sind die Faktoren, welche die Einheit unseres Selbstbewufstseins selbst konstituieren, nicht Faktoren, welche sich auf die Vielheit seines gegenständlichen Inhalts beziehen". Indessen erscheint für Sigwart

das Denken nicht bloſs vermöge solcher ihm möglichen apriorischen Erhebung über die Erfahrung als Urheber der Gesetzmäſsigkeit und Notwendigkeit, die es erst auf Grund in ihm selber sich bekundender Konstanz und Einheit ursprünglichen Selbstbewuſstseins und gemäſs den Normen, die auf dieser beruhen, auch in der Welt der Objekte erkennt, sondern er findet in diesem Bewuſstsein überdies den Grund dafür, daſs solche Erkenntnis für uns unter Umständen den Charakter der Gewiſsheit und Wahrheit erlangt. Heiſst es doch im I. Bd. § 3 über das „Postulat der Logik“: „Die Möglichkeit, die Kriterien und Regeln des notwendigen und allgemeingiltigen Fortschritts im Denken aufzustellen, beruht auf der Fähigkeit, objektiv notwendiges Denken von nicht notwendigem zu unterscheiden, und diese Fähigkeit manifestiert sich in dem unmittelbaren Bewuſstsein der Evidenz, welches notwendiges Denken begleitet. Die Erfahrung dieses Bewuſstseins und der Glaube an seine Zuverlässigkeit ist ein Postulat, über welches nicht zurückgegangen werden kann. Wenn wir uns fragen, ob und wie es möglich sei, die Aufgabe in dem Sinn, in dem wir sie gestellt haben, zu lösen: so konzentriert sich diese Frage in der Schwierigkeit ein sicheres Kennzeichen anzugeben, an welchem sich notwendiges und allgemein giltiges Urteil unterscheiden lasse von individuell differentem und damit, im obigen Sinne, den Zweck verfehlendem. Und hier giebt es zuletzt keine andere Antwort als die Berufung auf die subjektiv erfahrene Notwendigkeit, auf das innere Gefühl der Evidenz, das einen Teil unseres Denkens begleitet, auf das Bewuſstsein, daſs wir von gegebenen Voraussetzungen aus nicht anders denken können als wir denken. Der Glaube an das Recht dieses Gefühls und seine Zuverlässigkeit ist der letzte Ankergrund aller Gewiſsheit überhaupt; wer dieses nicht anerkennt, für den giebt es keine Wissenschaft sondern nur zufälliges Meinen. Die Sicherheit der Allgemeingiltigkeit unseres Denkens beruht in letzter Instanz auf dem Bewuſstsein der Notwendigkeit und nicht umgekehrt; indem wir eine allen gemeinsame Vernunft voraussetzen, sind wir überzeugt, daſs, was wir mit dem Bewuſstsein unausweichlicher Notwendigkeit denken, auch von anderen so gedacht werde; und die empirische Bestätigung durch die faktische Übereinstimmung aller vermag wohl unsere Voraussetzung zu erhärten,

dafs andere unter demselben sie bindenden Gesetze stehen, aber das unmittelbare Gefühl der Notwendigkeit weder zu ersetzen noch viel weniger zu erzeugen." . . „Will man sagen, dann sei die Logik eine empirische Wissenschaft, so ist das in demselben Sinne richtig, in welchem auch die Mathematik eine empirische Wissenschaft ist; auch sie geht von inneren Thatsachen aus, und der Notwendigkeit, die ihnen anhaftet. Was aber beide von der blofs empirischen Wissenschaft unterscheidet, ist eben, dafs sie in ihren Thatsachen jene Notwendigkeit finden, welche der zufälligen Erfahrung mangelt, und diese zur Basis der Gewifsheit ihrer Sätze machen."

β.

In noch viel schlagenderer und bündigerer Art der Ausführung hat auch Fr. Harms dargethan, dafs unser denkendes Selbstbewufstsein in sich selber die entscheidenden Ursachen objektiver Wahrheit wie subjektiver Gewifsheit in letzter Instanz enthält und vorfindet. Nur führt Harms nicht, wie wir es thun, die Selbstgewifsheit des Denkens auf dessen im vorempirischen Bewufstsein liegenden Quell zurück. Harms bemerkt darüber in seiner jüngst erschienenen aus seinem Nachlasse von Pfarrer Dr. Heinr. Wiese herausgegebenen „Logik, Lpz. b. Th. Grieben (L. Fernau) 1886," S. 86: „Wenn Wahrheit, Übereinstimmung von Denken und Sein möglich sein soll, mufs das Denken eine Thätigkeit sein, welche ihr Objekt nicht verändert. Die Ansicht vom Gegenteil hebt die Wahrheit und die Übereinstimmung von Denken und Sein auf. Sie ist aber selbst nicht durchführbar, ohne das Gegenteil von sich selbst anzunehmen und ohne einen Widerspruch in sich selbst zu setzen. Wir müssen also ein Denken annehmen, welches eine reine Thätigkeit ist, die ihr Objekt nicht verändert. Den Dingen geschieht nichts, da sie gedacht werden. Der Linie geschieht nichts, da wir sie sehen. Es folgt hieraus dann aber auch, dafs alsdann die erkannte und die nicht erkannte Welt [ihrem Inhalte nach] dieselbe ist. Denn da durch das Erkennen, wenn es richtig ist, die Dinge nicht verändert werden, so mufs stets die erkannte und nicht erkannte Welt für einander gesetzt werden können. Darauf beruhten aber die Zweifel, dafs wir die erkannte, vorgestellte Welt nicht an die Stelle der nicht

vorgestellten setzen konnten. Und weil wir dies nicht konnten, erschien uns die Übereinstimmung von Denken und Sein zweifelhaft. Wenn aber die erkannte und die nicht erkannte Welt dieselbe ist, so verschwinden die Zweifel von selbst. Alle unsere Erkenntnis der Dinge beruht darauf, das wir das Erkannte an die Stelle des Nichterkannten setzen, was aber stets voraussetzt, dafs unser Erkennen die Dinge nicht verändert. Wir können zugeben, dafs unser Denken und Erkennen nicht überall eine reine Thätigkeit ist, welche ihr Objekt nicht verändert, sondern oft seinen Gegenstand verändert. Unser Anschauen und Denken entstellt oft die Dinge. Es stellt die Dinge anders dar als sie sind. Allein es geschieht dies stets unter besonderen Umständen, die durch die Lage und Stellung des erkennenden Subjektes bedingt sind. Es vermag sein Denken zu rektifizieren, was nur durch ein reines Denken möglich ist. Ein leidenschaftliches und affektvolles Denken läfst die Dinge nicht wie sie sind, sondern verändert sie und vermag daher nicht übereinzustimmen mit den Dingen. Davon kann sich aber das Subjekt befreien und vermag seinen Irrtum durch das nicht sein Qbjekt verändernde Denken zu berichtigen.“ Auch die nach Schleiermacher für die Erkenntnis „unüberwindlichen“ Hindernisse, die in der Individualität und Nationalität liegen, seien dies nicht. „Es giebt“ wendet Harms vielmehr ebd. S. 87 ein, „Wissenschaften, welche sie überwunden haben, wie die Mathematik, und alle angewandten mathematischen Wissenschaften, wie die Mechanik. Auf ihr Denken hat die Individualität und Nationalität keinen Einflufs mehr. Diese Hindernisse können daher nicht unüberwindlich sein. Schleiermacher sagt selbst, es sind das Hindernisse, wodurch das Denken die Dinge verändert. Allein wenn er das zugiebt, so setzt er auch ein Denken, welches davon frei ist. Denn als Hindernisse können sie nur anerkannt werden durch ein Denken, worauf die Nationalität und Individualität keinen störenden Einflufs mehr ausgeübt hat. Es folgt daraus nur die Forderung an das Subjekt, sich im Erkennen von nationaler und individueller Leidenschaft frei zu halten, da diese sein Denken zu einer die Dinge verändernden Thätigkeit macht“.

„Die **erste Bedingung** der Wahrheit also ist, dafs das Denken angesehen werde als eine reine, ihr Objekt nicht verändernde Thätigkeit. Eine unrichtige

Vorstellung vom Denken ist es, wenn es als die Dinge verändernd angesehen wird. Daraus entspringen unlösliche Zweifel, die einen absoluten Schein setzen. Der Grundsatz aber von aller Erkenntnis ist, dafs es keinen absoluten Schein giebt, sondern dafs aller Schein im Denken nur relativ ist, der durch das Denken selbst eliminiert werden kann. Denn die Wahrheit zeugt von sich selbst und hebt den Schein auf." Dies ist Harms' bündige Ansicht über die Natur des objektiven Kriteriums des Wissens, über die Wahrheit. Über das subjektive Kriterion, die Gewifsheit, lehrt er nicht minder trefflich dies (Ebd. S 111/12): „Die Gewifsheit ist in der neueren Philosophie so angesehen worden, als käme darauf beim Erkennen nichts an. So namentlich bei Hegel und Schelling. Sie sehen das Erkennen an als einen Prozefs der Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein, der auch ohne das Zuthun des Subjekts in ihm sich vollzieht. Selbst Schleiermacher giebt die Objektivität und die Allgemeingiltigkeit als die Kriterien des Wissens an ohne das subjektive der Gewifsheit. Nur Jacobi hat hierüber richtig gedacht, wenn er sich auch nicht ganz konform ausgedrückt hat. . ." . „Jacobi nannte . . , . alle Gewifsheit Glaube." — — — „Unter Glauben verstand er aber nicht den religiösen Glauben, sondern nur die unmittelbare Gewifsheit. Der Glaube braucht aber auch kein blinder zu bleiben, wie er es im Anfange ist, denn wir können uns der Gründe unseres Glaubens bewufst werden. Und einen solchen Glauben, der sich der Gründe seines Fürwahrhaltens des Gedachten bewufst ist, pflegt man eine wissenschaftliche Überzeugung oder Gewifsheit zu nennen. Immerhin bleibt aber das Richtige bei Jacobi, dafs alle Wahrheit subjektiv ist und es ohne sie keine Erkenntnis giebt. Diese Gewifsheit aber ist dem Wissen selber immanent. Das Wissen bedarf keiner äufseren Beglaubigung. Die Wahrheit zeugt von sich selbst, das Wissen bekräftigt sein Dasein. Die Meinung, dafs das Wissen noch einer äufseren Beglaubigung bedürfe, beruht auf einem Skeptizismus. Der Skeptizismus fordert ein Kennzeichen von dem Kriterion des Wissens. Wir erkennen ein Wissen an der Überzeugung, die es uns gewährt. Wenn wir wissen, haben wir einen Gegen-

stand, der dem Denken entspricht und sind wir dessen gewiſs. Der Skeptiker fragt nun aber weiter, woran erkennen wir die Gewiſsheit. Er will ein Kennzeichen haben von dem Kennzeichen des Wissens. Er nimmt also an, daſs das Kriterion des Wissens demselben nicht inne wohnt. Wenn das Wissen sein Kennzeichen nicht in sich selber trägt, oder, was dasselbe ist, wenn es noch ein Kennzeichen geben soll von dem Kennzeichen des Wissens, so muſs es eine äuſsere Beglaubigung des Wissens geben. Soll es aber eine solche äuſsere Beglaubigung geben, so ist das doch mit sich selber im Widerspruch. Denn wenn etwas Äuſseres nur mein Wissen verbürgt, so muſs ich diesem äuſseren Zeugnisse doch Glauben schenken. Dieser Glaube aber beruht auf meiner Erkenntnis des äuſseren Zeugnisses. Und diese Erkenntnis muſs also doch das Kriterion des Wissens mit sein. Darin muſs doch die Wahrheit von sich selber zeugen. Sie muſs mir den Glauben geben an den äuſseren Zeugen. Da eine äuſsere Beglaubigung des Wissens sich selbst widerspricht, so ist sie unmöglich. Also halten wir fest daran, daſs das Kriterion des Wissens demselben immanent ist, die Wahrheit von sich selbst zeugt, das Wissen sein äuſseres Dasein bekräftigt und deshalb keiner äuſseren Beglaubigung bedarf. Zum Wissen gehört also Gewiſsheit und Wahrheit des Denkens. Das Wissen aber ist das Ziel, der Zweck des Denkens; es ist beides in Einem: Gewiſsheit und Wahrheit.“

γ.

Auch Lotze, Bergmann und selbst Wundt, (dieser nämlich als Logiker und in seiner Logik trotz seines sonstigen Positivismus) vertreten den gleichen Standpunkt hinsichtlich der objektiven Giltigkeit logischen Denkens und der Annahme, daſs dies letztere zur Erkenntnis des Wirklichen zureichend sei und uns die Dinge so darstelle, wie sie an sich, d. h. ungetrübt durch den Einfluſs unserer Sinnlichkeit sind. Endlich geben auch Überweg und Zeller der gleichen Überzeugung sehr energischen Ausdruck. Der an erster Stelle Genannte, H. Lotze, spricht sich zwar in seiner groſsen „Logik“, Lpz, b. Hirzel 1874 über den in Rede stehenden Punkt nicht mit der wünschenswerten Deutlichkeit aus, obschon er ihm des 3. Buchs 4. Kap. „Reale und

formale Bedeutung des Logischen" widmet. In seinen „Grundzügen der Logik", ebd. 1883 erklärt derselbe aber ganz bündig im § 5: „wenn wir Wahrheit und Unwahrheit sollen unterscheiden können, so muſs es in uns einen absolut giltigen allgemeinen Maſsstab der Zulässigkeit oder Unzulässigkeit von Vorstellungsverknüpfungen geben. Und zwar müssen die in ihm enthaltenen allgemeinen Grundsätze in einem sehr engen Zusammenhang mit den Voraussetzungen stehen, welche wir über die Natur und die Wechselbeziehungen aller Dinge notwendig machen müssen." Daher erklärt er die Formen und Gesetze des Denkens für formal und real **zugleich.** „Nämlich sie sind diejenigen subjektiven Verknüpfungsweisen unserer Gedanken, die uns notwendig sind, wenn wir durch Denken die objektive Wahrheit erkennen wollen". Auch Wundt will weder einer solchen metaphysischen Logik das Wort reden, für welche Denken und Sein im Grunde identisch sind noch die bloſs formale gelten lassen, für welche der Inhalt gleichgiltig sei und die Beziehung auf ein wirkliches Sein und welche ihr Ziel finde an der lediglich inneren Übereinstimmung subjektiver Gedankenverknüpfungen mit sich selber; selbst die erkenntnistheoretische Logik von der Art Trendelenburg's, die auf aristotelische Wurzeln zurückweisend, einen Parallelismus zwischen Denken und Sein voraussetze, befriedigt ihn nicht. Er will Vertreter der „wissenschaftlichen Logik" sein, für welche „der Zweck des Denkens in der erreichbaren Übereinstimmung desselben mit seinen Gegenständen besteht." „Diese Übereinstimmung verwandelt die metaphysische Logik in eine Identität, und während das wissenschaftliche Denken die Übereinstimmung mit dem Wirklichen am Ende seiner Anstrengungen erwartet, setzt jene die Identität in den Anfang. So entgeht sie der Forderung, daſs das Denken von seinen Objekten bestimmt sei; statt dessen müssen nun die Objekte nach dem Denken sich richten." „Ihre thatsächliche Grundlage hat zwar diese metaphysische Annahme in einer Voraussetzung, welche allerdings unser Denken an jede Erkenntnis heranbringt, und unter welcher daher auch die Logik steht, in der Voraussetzung nämlich, daſs das Denken ein zur Kenntnis geeignetes Werkzeug sei und hierdurch befähigt sei, **schlieſslich** eine Übereinstimmung unserer Begriffe mit den Erkenntnisobjekten zu erreichen." So Wundt

im 1. Bd. seiner „Logik. Suttg. b. Enke 1880“ S. 5/6. — Überweg im „System der Logik“ § 3 erklärt: „Die Logik ist eine formale Wissenschaft; aber die in ihr behandelten Formen sind, indem sie den Existenzformen entsprechen, durch die Objektivität bedingt“. Dieser Logiker ist also ein Repräsentant jener von Wundt mit Recht verworfenen Theorie eines Parallelismus zwischen Denken und Sein, dessen Mangel ich selbst oben bezeichnet habe. Immerhin bleibt auch für Überweg logisches Denken von objektivem Werte. Solchen hat es sogar für Bergmann. Dieser definiert in seiner „Reinen Logik“ Berl. b. Mittler 1879“, im § 1 die Logik als „Theorie der Denkkunst“, S. 2 heifst es von dieser „Kunstlehre des Denkens“: „Die Kunstlehre des Denkens ist auch solche des Erkennens. Denn unter Erkennen verstehen wir das Denken, dessen Gedachtes mit dem Sachverhalte übereinstimmt d. i. welches wahr ist“. In seiner Schrift über „Sein und Erkennen“ lehrt derselbe S. 22: — „Das Vorstellen mufs, um richtig zu sein, nur solches zu seinem Inhalte machen, was ist; es mufs sich nach dem Sein richten, und nur in diesem Sich richten nach dem Sein besteht seine Richtigkeit.“ Schliefslich fordert selbst Zeller an einer Stelle, an welcher er zwar jenes objektive Element im Terminus der Kantischen „Erscheinung“, durch welche diese von einer blofs subjektiven Vorstellung sich unterscheidet, verkennt, gleichwohl sachlich das Richtige und stimmt mit den Vorgenannten überein, wenn er in der Rede „Über die gegenwärtige Stellung und Aufgabe der Philosophie“ („Vorträge und Abhandlungen 2. Sammlung. Lpz. b. Fues 1877“) S. 474 bemerkt: „wir müssen das subjektive, ideale Element unserer Vorstellungen ebensosehr anerkennnen wie das objektive, und auf Grund dieser Anerkennung ihr Verhältnis wissenschaftlich zu bestimmen versuchen. Wir sollen die Dinge so auffassen, wie sie **sind**, wir sollen ihnen nicht unsere Gedanken und Phantasieen unterschieben, unsere Philosophie soll Realismus, soll ein Abbild der Wirklichkeit sein“. Damit stimmt überein, was derselbe Denker in der Abhandlung „Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie“, ebd. S. 492/3 sagt: „Wir fassen die Dinge nur unter den subjektiven Vorstellungsformen auf, aber folgt daraus, dafs wir sie nicht so auffassen, wie sie an sich sind? Ist nicht auch der andere Fall denkbar, dafs unsere Vorstellungsformen

von Natur darauf angelegt sind, uns eine richtige Ansicht der Dinge möglich zu machen? Ja mufs uns dies nicht zum voraus ungleich wahrscheinlicher sein, wenn wir erwägen, dafs es Ein Naturganzes ist, dem die Dinge und wir selbst angehören, Eine Naturordnung, aus der die objektiven Vorgänge und unsere Vorstellungen von diesen Vorgängen entspringen?" — —

e.

So wenig also erscheint nach der übereinstimmenden Auffassung der hervorragendsten deutschen Vertreter der Logik und Erkenntnistheorie der Gegenwart die Liebmann'sche Ansicht über den Grund der objektiven Gültigkeit des apriorisch gedeuteten Denkinhalts als die einzig richtige Hypothese, dafs dieselbe vielmehr nur als die Meinung eines in dieser Hinsicht sehr vereinsamt dastehenden Denkers und als eine Ausnahme angesehen werden kann. Gegenüber den triftigen sachlichen Gründen, mit welchen jene namhaften Logiker einen Standpunkt ablehnen, der in Liebmann'scher Art allen Denk- und Erkenntnisinhalt zu einem subjektiven Phänomen verdünnt und verflüchtigt, ist heutzutage weder des letzteren noch irgend eines anderen Philosophen blofs subjektivistischer Kritizismus haltbar. Dieser erwies sich noch dazu als eine Entstellung des Kantischen Kritizismus, als willkürliche und einseitige Konsequenz aus den in Isolierung von den Ergebnissen der „Kritik der pr. Vn." aufgefafsten Resultaten der „Kritik d. r. Vn. — Wohl aber begreift es sich bei Liebmann's Verkennung der in dem seelischen Leben selber enthaltenen Realität, bei seinem Übersehen dieser (von den blofs subjektiven Verknüpfungsweisen, die unsere seelischen Funktionen mit Bewufstseinsinhalten vornehmen, unabhängigen) allem Bewufstsein immanenten Wirklichkeit und relativen Selbständigkeit des Seins, dafs bei ihm alles subtantielle Dasein dem Geiste verloren geht. Der Liebmann'sche subjektivistische Kritizismus — der typisch erscheint für den modernen Neukantianismus überhaupt und jedenfalls dessen geistvollste Formulierung ist — gelangt infolge solcher Auffassung im Grunde zu einem idealistischen Naturalismus, für welchen nur noch das Dasein der N a t u r substantielle Auffassung gestattet, alles geistige Dasein jedoch nur eine diesem entlehnte Wirklichkeit besitzt. Während die besonnene Fort-

bildung der Kantischen Lehre zu einem kritischen Realismus hinführt und die phänomenale Welt nicht, wie sie von Haus aus sich darstellt und naiver Deutung überlassen ist, ohne Weiteres für den Ausdruck einer Realität ansieht sondern diese Realität erst hinter dem kritisch und apriorisch bearbeiteten Erscheinungsdasein erblickt, verwandelt sich für den Hyperidealismus des subjektivistisch umgedeuteten Kritizismus, ohne dafs er es gewahr wird, das geistige Leben fast ganz in ein blofses Produkt der Natur. Wegen der subjektivistischen Willkür schlägt dieser Apriorismus trotz seines idealistischen Ausgangspunktes um in einen krafs naturalistischen Monismus, bei welchem Seele und Seelenleben jede Spur eines selbständigen Daseins und substantieller Wirklichkeit verlieren. Allen substantiellen Gehalt geistigen Seins opfert Liebmann dem natürlichen auf und entäufsert ihn an die Welt des sinnenmäfsig aufgefafsten, in metakosmischen Formen sich darstellenden Scheins, derselben zugleich vermöge einer willkürlichen Hypothese im Widerspruch mit der Erfahrung dasjenige aufdrängend, dessen sie für unser kritisches Bewufstsein gerade entbehrt, das geistige Leben in seiner spezifischen Eigenart. Die spezifische Differenz, in welcher aller Erfahrung zufolge geistige und sinnliche Phänomene auf Grund der Duplizität der Wahrnehmungen sich für unser Bewufstsein behauptet, nivelliert Liebmann a. a. O. S. 499/500 sogar vollständig, wenn er sagt: „Ist die Vernunft Naturprodukt, so mufs die Natur Vernunft haben; wodurch man denn auf so Etwas, wie den *Νοῦς* des Anaxagoras, den *Λόγος* des Heraklit und der Stoiker hingewiesen wird Auf Physikotheologie reflektiere ich jedoch deshalb nicht, weil — (abgesehen von Hungersnot, Pestilenz, Kampf ums Dasein und anderen natürlichen Mifsständen) — die Vereinbarkeit dieser Theorie mit der Existenz einer Menge mifsratener und verunglückter Geschöpfe aus erster Hand, wie der hirnlosen Mifsgeburten, Mikrocephalen, Taubstummen, Blindgeborenen, Geisteskranken u. s. w. sich durchaus nicht einsehen läfst. — — — Jeder unbefangene Beobachter mufs sich im Hinblick auf dergleichen schreiende Disharmonieen und Paradoxieen darüber wundern, wie so unermefsliche Genialität im Typischen, Generellen mit so viel Stümperei im Einzelnen, Individuellen zusammen besteht. Da bleibt nur übrig, dafs

die verborgene Substanz der Natur, jene Natura naturans, die sich in der Körperwelt als Bewegungskraft, in der geistigen Welt als Denkkraft manifestiert, uud welcher wir seit zwei Jahrhunderten unter Aufwendung des höchsten Menschenwitzes in der That einige ihrer äufseren Handgriffe (Naturgesetze) glücklich abgelauscht haben, etwas dem menschlichen *Λόγος* Analoges, ihm in einer Rücksicht unendlich Überlegenes sein mufs, welches aber zugleich in anderer Rücksicht hinter ihm zurückbleibt". — —

3

Während für Liebmann und den Neukantianismus trotz ihres subjektiven Kritizismus und trotz der rein phänomenalen Beschaffenheit auch alles objektiv giltigen Denkinhalts wenigstens in der Form einer Hypothese die transsubjektive metakosmische Welt bestehen bleibt und auf Grund solcher Annahme auch in diese Welt ein substantielles Dasein verlegt wird, wie es im Bewufstsein selber nach ihnen zwar nicht zu finden sei, giebt es für die Leugner jener transsubjektiven Welt überhaupt keine substantielle Wirklichkeit mehr. Schuppe z. B., durch seine „Erkenntnistheoretische Logik", Bonn b. Weber 1878, der Hauptvertreter dieser Richtung, verwirft jede Substanz, vollends jede seelische Substanz. Dieser Begriff soll nach ihm beseitigt sein durch den nur auf dem Wege einer Reflexion auf den erscheinenden Bewufstseins**inhalt** gewonnenen Dingbegriff. S. 524 fgg. lehrt Schuppe: „Was mit räumlicher und zeitlicher Bestimmtheit auftritt, ist in seinem Verhältnisse zum Ich nur Objekt; nie wird es so, wie die Elemente der Erscheinung selbst und die weiter daraus entwickelten Prädikate durch partielle Identifizierung als Teil oder Bestandteil des Ganzen erblickt werden, im Ich als seinem Subjekte erblickt. Was wir aber mit den sogen. psychischen Vorgängen, Denken, Fühlen und Wollen, meinen, erweist sich, wenn es im Akte der Reflexion als Bewufstseinsinhalt erkannt wird, direkt als Teil oder Bestandteil oder Element des Ich. Dies der erste Unterschied." „Alle . . . psychischen Akte werden ja allerdings selbstverständlich als Gegenstand unserer Aufmerksamkeit und Untersuchung auch Objekt der speziellen Denkthätigkeiten.

Aber, worauf ich aufmerksam zu machen habe, ist das, daſs sie als Gegenstand unserer Aufmerksamkeit und Untersuchung niemals der unmittelbare Akt von rein psychischer Natur sind, sondern daſs sie, wenn als konkretes Faktum unmittelbar wahrgenommen, dann immer nur zugleich in ihrer Spezifizierung durch ihr Objekt gedacht werden, und daſs, wenn ihr Allgemeinbegriff Gegenstand einer logischen und psychologischen Betrachtung ist, dann dieser Allgemeinbegriff doch durchaus nur aus den Einzelfällen, die immer ihr Objekt haben, abstrahiert worden ist und die allgemeine Vorstellung, daſs sie immer irgend ein Objekt haben, in diesem Allgemeinbegriffe von ihnen enthalten ist." „Wir sehen also in allen sogen. psychischen Erscheinungen eine Bestimmtheit des bewuſsten Ich, welche sich absolut als Vermittlung erweist zwischen diesem und den Dingen der Auſsenwelt, sodaſs kein solches Bewuſstseinsinhalt oder Objekt sein kann, ohne mindestens Objekt der einen dieser Regungen zu sein; und daſs auch die andern Bestimmtheiten, die des Wollens und der Gemütsregung, immer nur in der ganz bestimmten undefinierbaren Weise einen Bewuſstseinsinhalt dem Ich vermitteln, [ihn] zum Objekt haben, oder [ihn] zum Ich in jene ganz eigentümliche Stellung bringen, in welcher etwas als Objekt gemütlicher Regungen, als geliebt, geehrt, ersehnt, gewollt bezeichnet wird. Ohne ihr Objekt gedacht, sind die Begriffe psychischer Regungen also auch immer Abstraktionen und als solche natürlich Allgemeinbegriffe. Doch unterscheiden sie sich insofern von jenen anderen Allgemeinbegriffen, welche die im Konkreten enthaltenen gattungsmäſsigen Merkmale zusammenfassen, als sie in der Abstraktion vom Objekte einen nur abstrahendo denkbaren Teil der Gesamterscheinung herausheben, welcher nicht auf demselben Gebiete liegt, wie dasjenige, wovon abstrahiert worden ist, welches letztere bei den Allgemeinbegriffen von Erscheinungen der Fall ist. Vielmehr liegt der abstrahendo für sich gedachte Teil oder Bestandteil d. i. hier die Thätigkeit, ohne ihr Objekt gedacht, zwischen den Erscheinungen, den Daten der Peripherie und dem bewuſsten Ich und in dieser Stellung d. h. in dem ursprünglichen Objektsbegriffe liegt es auch offenbar, daſs das Objekt nur durch dieses Medium dem Subjekte zugänglich ist und daher ihm selbst [mit dem Objekt] aus dieser seiner Stellung eine Eigenschaft erwächst,

6*

welche doch andererseits in ihm als Datum der Peripherie, als wahrgenommener Erscheinung nicht enthalten ist, es sind die Reflexionsprädikate z. B. gedacht, geliebt" „Es ist also ein charakteristisches Merkmal der vom Ich aussagbaren Prädikate, daſs sie sämtlich ein Objekt, das ursprüngliche Objekt haben." . . . „Wenn das bewuſste Ich sich in der Reflexion als bewuſstes Ich erkennt, so hat es eben hierin seine Existenz und das Reflexionsprädikat der Existenz, vom Ich ausgesagt, hat keinen andern Sinn." An dieser Stelle tritt so recht Schuppe's fundamentaler Irrtum hervor. Nicht in dieser Selbsterkenntnis, nicht in dieser auf sich als auf ein reflektierendes Ich gelenkten Reflexion besteht ja die Existenz des Ich, sondern in dem Umstande, daſs, solange wir nicht durch das Reflektieren, sei es in welcher Form es wolle, uns in diesem Thun aufheben und dies selbst bestreiten wollen im Augenblicke, wo es stattfindet, wir gar nicht davon absehen können, das reflektierende Bewuſstsein als ein reflektierendes Sein zu denken. Aller Abstraktion, sogar allem Zweifel wie aller Reflexion überhaupt setzt und gebietet das reflektierende oder abstrahierende Bewuſstsein nicht als solches, sondern als ein auch in dieser Reflexion ursprüngliches Sein, das gegenüber allen sonstigen Formen auch in dieser Form desselben sich behauptet, eine Schranke und einen Halt. Auch wir verzichten darauf, das Ursein, welches auf Grund einer Selbstkritik unseres Denkens, die den Glauben an ihr Ergebnis uns zu unmittelbarer Gewiſsheit erhebt, sich uns im Bewuſstsein bekundet, zu begreifen und über unseren eigenen Schatten zu springen, aber wir wollen es klar als letztes Fundament aller objektiven Wahrheit wie aller sonstigen subjektiven Gewiſsheit konstatieren. Freilich ist dieses Ursein darum für uns auch wirklich ein solches und schlechthin konstant gegenüber allen seinen Akten und Inhalten, selber also kein Akt, nicht einmal ein ursprünglicher Inhalt, noch auch bloſs ein Reflektionsinhalt, sondern es ist unmittelbare Ursache eines solchen ursprünglichen Aktes wie die seines Inhaltes. Nach Schuppe jedoch löst sich die Existenz, die nach ihm der Reflexion des auf sich selbst reflektierenden Ichs immanent ist, auf in einen bloſsen Akt solchen Verhaltens. Denn er bemerkt a. a. O. S. 527: „Es ist das Urgeheimnis und Rätsel des Daseins, wie doch überhaupt ein bewuſstes Ich möglich ist,

und was eigentlich im Akte [sic!] des Bewufstseins vor sich geht, wie Denken möglich ist, und wie das Ich sich selbst gegenständlich zu machen vermag, was als Urmafs und Urthatsache immer vorausgesetzt wird und in keiner erklärenden Darstellung zu seinem Rechte kommen kann." Es heifst alsdann ebd. noch weiter: „Nachdem der Substanzbegriff durch die Erklärung des Dinges mit seinen Eigenschaften ... glücklich beseitigt ist, ist auch die Frage, ob die Seele d. i. das bewufste Ich etwa heimlich eine Substanz sei, nicht mehr zu befürchten." „Ganz wie das Erscheinungselement sich zu den Erscheinungsganzen verhält, als für sich allein nur abstrahendo denkbar, verhält sich alles, was wir vom Ich auszusagen wissen, zu dem Gesamtganzen des bewufsten Ich, und ebenso schwindet dieses Ganze des bewufsten Ich, wenn wir, generell, von seinem Denken, Fühlen und Wollen abstrahieren." Eben dieser Sachverhalt ist nicht der wirkliche. Gerade an diesem Punkte irrt Schuppe infolge des oben dargelegten Fehlers und mit Wiederholung desselben. Mag alles, was wir sonst vom Ich auszusagen wissen, für sich allein nur abstrahendo denkbar sein: von dem Umstande, dafs das Ich denkt und im Denken ist, können wir auch beim Abstrahieren nicht abstrahieren. Nun wechselt zwar dieses Denken sonst, seinem Inhalte wie seiner Form nach, und doch soll es und mufs es als etwas, das aller Abstraktion Stand hält, stets fortfahren irgendwie denkend zu sein; dies thut es mithin in der That blofs als reines Bewufstsein, d. h. als ein Bewufstsein, wie es gleichgiltig ist gegen jeden besonderen Inhalt und gegen jede besondere Form, die dazu dient, einen solchen sich jeweilig anzueignen, d. h. es besteht das Sein des Denkens nur in einer bei sich selber beharrenden, nicht in individuellen Akten, sondern in der Dauer konstanter Reflexion enthaltenen Lebenswirklichkeit. Dieses Ganze des ursprünglich bewufsten Ich verschwindet darum auch nicht, wie Schuppe meint, wenn wir von seinem Denken, Fühlen und Wollen abstrahieren, da es in diesem Abstrahieren selber mindestens als ein Denken bestehen bleibt, d. h. dem abstrahierenden Denken selber als ein Denkend-Sein immanent ist. Aus diesem Grunde verwerfen wir endlich auch die weitere ebd. von Schuppe aufgestellte Behauptung: „Die Einheit der Seele auf den Sub-

stanzbegriff zu stützen . . ., heifst geradezu die Dinge auf den Kopf stellen.“ Vielmehr als solche Substanz eines ein ursprüngliches geistiges Leben bekundenden Bewufstseins ist das Denken irgendwie allen psychischen Akten immanent, auch allen denjenigen, in welchen es nie in der Form reflektierten oder abstrakt verfahrenden individuell- oder gar selbstbewufsten Wissens hervortritt: in allem Empfinden, Wahrnehmen, Vorstellen nicht minder als des Weiteren in jedem Gefühle der Lust und Unlust und als endlich in jedem sinnlichen Triebe, wie in jeder bereits irgendwie vernünftigen Begierde und in jedem rein vernünftigen Wollen. Die auch sonst so bedenkliche Hypothese unbewufster Denkakte wird überflüssig bei Beachtung dieses wahren Sachverhalts, dafs auf Grund der in kritischem Denken geschehenden Reflexion und Selbstbesinnung mit unmittelbarer Evidenz und Gewifsheit uns einleuchtet die Substantialität ursprünglichen Bewufstseins, das irgendwie als ein vorempirisches Denken allen psychischen Erfahrungsakten zugrunde liegt und immanent ist. Durch dies reine kritisch berichtigte Denken gelangt unser Geist und dieses sein Verbalton zu einem ihm zugrunde liegenden, in seiner eine Reihe psychischer Akte darstellenden Reflexion nicht erschöpften Sein, eben dadurch über sich selbst hinaus, und auf Grund einer Notwendigkeit, die der Wahrheit und Gewifsheit dieses Denkens und zwar unter seiner Voraussetzung analog ist, kommt unsere Vernunft auch weiter zu jeder anderen vom jeweiligen Denken unabhängigen Wirklichkeit. Dies ist zugleich die Antwort auf Schuppe's Frage, die er S. 87 an Sigwart richtet, wenn er sagt: „wenn wir das Ding als Objekt unseres Wahrnehmens und Denkens kennen, so fehlt bei dem Dinge, welches aufserhalb unseres Bewufstseins existiert, bei welchem also von diesem „„Objekt unseres Denkendseins““ abstrahiert werden soll, jeder Inhalt und jede Erkenntnisquelle. Woher weifs Sigwart von ihm, woher hat er es als dadurch, dafs er es denkt?“ Daher hat er es allerdings auch, aber nicht nur daher, sondern aus dem kritischen Denken über sein Denken, welches schon als solches ein Erheben über das Denken ist als über eine blofse Beziehung eines Subjekts auf ein Objekt; denn dabei erfafst sich das Subjekt selbst als konstantes Objekt und erkennt sich darum gerade von der objektiven Seite als etwas, das ursprünglicher als die subjektive ist. Mithin weifs

das kritische Denken nicht blofs aus dem Denken, sondern auch aus dem ursprünglichen Sein, das es in sich findet, von dem Objekte. Aufserhalb unseres Bewufstseins ist darum noch nicht soviel wie ohne unser Bewufstsein, und andererseits darf von dem, was „nicht ohne unser Bewufstsein" existiert, nicht schon deswillen gesagt werden, dafs es „nur in ihm" anstatt „stets zugleich in Beziehung zu ihm" existiert. Mit Nichten überspringen wir darum unseren Schatten, wenn wir ein Objekt aufserhalb unseres Bewufstseins gerade auf Grund der in diesem selber dem kritischen Denken sich bekundenden nicht subjektiven Wirklichkeit durch reines Denken zu erfassen suchen. Wir verharren alsdann blofs nicht auf dem lediglich subjektiven Standpunkte rein individueller Reflexion. Den Horizont also verändern wir, und das können wir ohne über unseren Schatten zu springen oder aus der Haut zu fahren. Darum behält für das kritische, über die vereinzelte Erfahrung und die Reihe einzelner Bewufstseinsakte sich erhebende objektiv giltige Denken Sigwart vollkommen Recht mit der Behauptung („Logik", Bd. I, S. 40): „Der Satz „„kein Objekt ohne Subjekt"" ist in demselben Sinne wahr wie der Satz: „„ein Reiter kann nicht zu Fufse gehen."" Man kann eben mittels kritischen Denkens zur ursprünglichen in keiner Erscheinung und keinem Individualbewufstsein erschöpften Wirklichkeit des Ich gelangen und auf Grund, freilich eben auch nur auf Grund dieser Wirklichkeit des objektiven Ich zu jedem anderen im Subjekte und seinen Erscheinungen nicht erschöpften objektiven Sein vordringen. Es gilt also nur vom erscheinenden Ich, nur von diesem als einer Erscheinung das, was Schuppe S. 74 sagt: „Das Ich als Objekt existiert überhaupt erst oder hat seinen Begriff erst darin, dafs es das Ich ist, als welches das Ich sich in seinen Zuständen oder in seinem Bewufstseinsinhalte findet oder wiedererkennt, ist also durch diesen Inhalt [sic!] erst vermittelt, sonst gar nicht vorhanden." Wer diese Ansicht vertritt, für den giebt es kein objektiv giltiges Denken im Unterschiede von subjektiver Phantasie und Willkür, dem gebricht es an jedem Kriterium dafür, die Welt des Träumens von der der Wirklichkeit zu unterscheiden. Wer auf diesen Standpunkt sich steift, mag es wohl vermeiden, über seinen Schatten zu springen — ein Verdienst, das aus natürlichen Gründen keinen Neid er-

regen wird —, aber der Gefahr entgeht ein solcher nicht, lediglich auf seinem engen Gesichtskreis zu beharren. Wen dieses kurzsichtige Verfahren befriedigt, der handelt sicherlich mit persönlich zureichendem Grunde; ob in einer Weise, welche gerade der für philosophische Denkungsart angemessenen Tragweite des geistigen Blickes entspricht, das dürfte nach dem Dargelegten allerdings zweifelhaft sein.

D.

Der nominalistische Phänomenalismus und Empirismus: Die Seele ein Titel und Name.

1.

Unter den Vertretern eines nominalistischen Empirismus gehen bis an die äufserste Grenze eines Standpunktes, der überhaupt nur noch irgendwie die Annahme einer Seelensubstanz zuläfst, diejenigen Denker, welche die letztere lediglich als Folge einer erst auf Grund gewisser Ideenassociationen und anderer Vorstellungsverbindungen gewonnenen Erfahrung ansehen. Dies gilt in Deutschland besonders von Mach, in England von Spencer, in Frankreich von Ribot. Der erst Genannte spricht sich gerade in seiner jüngsten Schrift mit einer Deutlichkeit, die nichts zu wünschen übrig läfst, über den in Rede stehenden Punkt in angegebenem Sinne aus. Seine „Beiträge zur Analyse der Empfindungen“, Jena 1886, bringen als ersten Abschnitt „Antimetaphysische Vorbemerkungen“ auf S. 1—25. Hier lesen wir auf S. 2 ffg.: „Farben, Töne, Wärmen, Drücke, Räume, Zeiten u. s. w. sind in mannigfaltiger Weise mit einander verknüpft, und an dieselben sind Stimmungen, Gefühle und Willen gebunden. Aus diesem Gewebe tritt das relativ Festere und Beständigere hervor, es prägt sich dem Gedächtnisse ein und drückt sich in der Sprache aus. Als relativ beständiger zeigen sich zunächst räumlich und zeitlich verknüpfte Komplexe von Farben, Tönen, Drücken u. s. w., die deshalb [sic!] Namen erhalten und als Körper bezeichnet werden. Absolut beständig sind solche Komplexe keineswegs. Mein Tisch ist bald heller, bald dunkler beleuchtet, kann wärmer und kälter sein. Er kann einen Tintenfleck erhalten, ein Fufs kann brechen.

Er kann repariert, poliert, Teil für Teil ersetzt werden. Er bleibt für mich doch der Tisch, an dem ich täglich schreibe." „Die gröfsere Geläufigkeit, das Übergewicht des Beständigen gegenüber dem Veränderlichen drängt zu der teils instinktiven teils willkürlichen und bewufsten Ökonomie des Vorstellens und der Bezeichnung, welche sich in dem gewöhnlichen Denken und Sprechen äufsert. Was auf einmal vorgestellt wird, erhält eine Bezeichnung, einen Namen."

„Als relativ beständig zeigt sich ferner der an einen besondern Körper (den Leib) gebundene Komplex von Erinnerungen, Stimmungen, Gefühlen, welcher als Ich bezeichnet wird. Ich kann mit diesem oder jenem Ding beschäftigt, ruhig und heiter oder aufgebracht und verstimmt sein. Doch bleibt (pathologische Fälle abgerechnet) genug Beständiges übrig, um das Ich als dasselbe anzuerkennen. Allerdings ist auch das Ich nur von relativer Beständigkeit." „Die scheinbare Beständigkeit des Ich" — so fügt hier Mach in einer Anmerkung hinzu — „besteht vorzüglich nur in der Kontinuität, in der langsamen Änderung. Die vielen Gedanken und Pläne von gestern, welche heute fortgesetzt werden, an welche die Umgebung im Wachen fortwährend erinnert (daher das Ich im Traume sehr verschwommen, verdoppelt sein oder ganz fehlen kann), die kleinen Gewohnheiten, die sich unbewufst und unwillkürlich längere Zeit erhalten, machen den Grundstock des Ich aus. Gröfsere Verschiedenheiten im Ich verschiedener Menschen, als im Laufe der Jahre in einem Menschen eintreten, kann es kaum geben. Wenn ich mich heut meiner frühen Jugend erinnere, so müfste ich den Knaben (einzelne wenige Punkte abgerechnet) für einen Andern halten, wenn nicht die Kette der Erinnerungen vorläge Das Ich ist so wenig absolut beständig als der Körper. Was wir am Tode so sehr fürchten, die Vernichtung der Beständigkeit, das tritt im Leben schon im reichlichen Mafse ein." Mach fährt auf S. 4 fort: „Ist die erste Orientierung durch Bildung der Substanzbegriffe „„Körper"", „„Ich"" (Materie, Seele) erfolgt, so drängt der Wille zur genauern Beachtung der Veränderungen an diesem relativ Beständigen. Das Veränderliche an den Körpern und am Ich ist es eben, was den Willen bewegt. Erst jetzt treten die Bestandteile des Komplexes als Eigenschaften desselben

hervor. Eine Frucht ist süfs; sie kann aber auch bitter sein. Die gesuchte rote Farbe kommt an vielen Körpern vor. Die Nähe mancher Körper ist angenehm, jene anderer unangenehm. So erscheinen nach und nach verschiedene Komplexe aus gemeinsamen Bestandteilen zusammengesetzt. Von den Körpern trennt sich das Sichtbare, Hörbare, Tastbare ab. Das Sichtbare löst sich in Farbe und Gestalt. In der Mannigfaltigkeit der Farben treten wieder einige Bestandteile in geringerer Zahl hervor, die Grundfarben u. s. w. Die Komplexe zerfallen in Elemente" — „Die zweckmäfsige Gewohnheit, das Beständige mit einem Namen zu bezeichnen und ohne jedesmalige Analyse der Bestandteile in einen Gedanken zusammenzufassen, kann mit dem Bestreben die Bestandteile zu sondern in einen eigentümlichen Widerstreit geraten. Das dunkle Bild des Beständigen, welches sich nicht merklich ändert, wenn ein oder der andere Bestandteil ausfällt, scheint etwas für sich zu sein. Weil man jeden Bestandteil einzeln wegnehmen kann, ohne dafs dies Bild aufhört die Gesammtheit zu repräsentieren und wieder erkannt zu werden, meint man, man könnte alle wegnehmen und es bliebe noch etwas übrig. So entsteht der ungeheuerliche Gedanke eines (von seiner „„Erscheinung"" verschiedenen unerkennbaren) Dinges an sich." „Das Ding, der Körper, die Materie ist nichts aufser dem Komplex der Farben, Töne u. s. w., aufser den sogenannten Merkmalen. Das vielgestaltige vermeintliche philosophische Problem von dem einen Ding mit seinen vielen Merkmalen entsteht durch das Verkennen des Umstandes, dafs übersichtliches Zusammenfassen und sorgfältiges Trennen, obwohl beide temporär berechtigt und zu verschiedenen Zwecken erspriefslich, nicht auf einmal geübt werden können" [?] „Auch das Ich, sowie das Verhältnis der Körper zum Ich, giebt Anlafs zum Auftreten analoger Scheinprobleme. — — — Komplexe von Farben, Tönen u. s. w., welche man gewöhnlich Körper nennt, bezeichnen wir der Deutlichkeit wegen mit $A, B, C \dots$, den Komplex, der unser Leib heifst, und der ein Teil der ersteren ist, nennen wir $K, L, M \dots$, den Komplex von Wollen, Erinnerungsbildern u. s. w. stellen wir durch $\alpha, \beta, \gamma \dots$ dar. Gewöhnlich wird nun der Komplex $\alpha\beta\gamma \dots KLM \dots$ als Ich dem Komplex $ABC \dots$ als Körperwelt gegenüber gestellt, zuweilen wird auch $\alpha\beta\gamma \dots$ als

Ich, *KLM* *ABC* als Körperwelt zusammengefafst. Zunächst erscheint *ABC* als unabhängig vom Ich und diesem selbständig gegenüberstehend. Diese Unabhängigkeit ist nur relativ, und hält vor gesteigerter Aufmerksamkeit nicht stand. In dem Komplex $\alpha\beta\gamma$... kann sich allerdings manches ändern, ohne dafs an *ABC* viel bemerklich wird, ebenso umgekehrt. Viele Änderungen in $\alpha\beta\gamma$. . gehen aber durch Änderungen in *KLM* nach *ABC* über und umgekehrt. — — —" „Hierbei scheint *KLM* mit $\alpha\beta\gamma$ und mit *ABC* stärker zusammen zu hängen als diese unter einander. — — —". „Genau genommen zeigt sich aber, dafs *ABC* immmer durch *KLM* mitbestimmt ist. Ein Würfel wird, wenn er nah, grofs, wenn er ferner, klein, mit dem rechten Auge anders als mit dem linken, gelegentlich doppelt, bei geschlossenen Augen gar nicht gesehen. Die Eigenschaften eines und desselben Körpers erscheinen also durch den Leib modifiziert, sie erscheinen durch denselben bedingt. Wo ist denn aber derselbe Körper, der so verschieden erscheint? Alles, was man sagen kann, ist, dafs verschiedene *ABC* an verschiedene *KLM* gebunden sind. Wir sehen einen Körper mit einer Spitze *S*. Wenn wir *S* berühren, zu unserm Leib in Beziehung bringen, erhalten wir einen Stich. Wir können *S* sehen, ohne den Stich zu fühlen. Sobald wir aber den Stich fühlen, werden wir *S* finden. Es ist also [sic!] die sichtbare Spitze ein bleibender Kern, an den sich der Stich nach Umständen wie etwas Zufälliges anschliefst. Bei der Häufigkeit analoger Vorkommnisse gewöhnt [?] man sich endlich, alle Eigenschaften der Körper als von bleibenden Kernen ausgehende durch Vermittlung des Teiles dem Ich beigebrachte „„Wirkungen"", die wir Empfindungen nennen, anzusehen. Hiermit verlieren aber diese Kerne den ganzen sinnlichen Inhalt, werden zu blofsen Gedankensymbolen. Es ist dann richtig, dafs die Welt nur aus unsern Empfindungen besteht. Wir wissen aber dann eben nur von den Empfindungen, und die Annahme jener Kerne, sowie einer Wechselwirkung derselben, aus welcher erst die Empfindungen hervorgehen würden, erweist sich als gänzlich müfsig und überflüssig. Nur dem halben Realismus oder dem halben Kritizismus kann eine solche Ansicht zusagen." — — — „Sobald wir erkannt haben, dafs die

vermeintlichen Einheiten, „„Körper““, „„Ich““, nur Notbehelfe zur vorläufigen Orientierung und für praktische Zwecke sind (um die Körper zu ergreifen, um sich vor Schmerz zu wahren u. s. w.), müssen wir sie bei vielen weitergehenden wissenschaftlichen Untersuchungen als unzureichend und unzutreffend aufgeben. Der Gegensatz zwischen Ich und Welt, Empfindung oder Erscheinung und Ding fällt dann weg, und es handelt sich lediglich um den Zusammenhang der Elemente $\alpha\beta\gamma$ ABC KLM, für welchen eben dieser Gegensatz nur ein teilweise zutreffender, unvollständiger Ausdruck.“ Schon eine Seite vorher auf S. 9 hiefs es: „Gewöhnlich wird der Komplex $\alpha\beta\gamma$... KLM ... als Ich dem Komplex ABC.... gegenüber gestellt. Nur jene Elemente von ABC...., welche $\alpha\beta\gamma$.... stärker alterieren, wie einen Stich, einen Schmerz pflegt man bald mit dem Ich zusammenzufassen. Später zeigt sich aber durch Bemerkungen der oben angeführten Art, dafs das Recht, ABC.... zum Ich zu zählen, nirgends aufhört. Dementsprechend kann das Ich so erweitert werden, dafs es schliefslich die ganze Welt umfafst. Das Ich ist nicht scharf abzugrenzen, die Grenze ist ziemlich unbestimmt und willkürlich [!] verschiebbar.“ Demgemäfs behauptet Mach S. 13: „So besteht also die grofse Kluft zwischen physikalischer und psychologischer Forschung nur für die gewohnte stereotype Betrachtungsweise. Eine Farbe ist ein physikalisches Objekt, sobald wir z. B. auf ihre Abhängigkeit von der beleuchtenden Lichtquelle (andere Farben, Wärmen, Räume u. s. w.) achten. Achten wir aber auf ihre Abhängigkeit von der Netzhaut (den Elementen KLM....), so ist sie ein psychologisches Objekt, eine Empfindung.“ S. 17 wird noch im Besonderen die blofs praktische Bedeutung des rein nominalistisch gefafsten Ichbegriffs betont. Dort sagt Mach: „Die Zusammenfassung der mit Schmerz und Lust am nächsten zusammenhängenden Elemente zu einer ideellen denkökonomischen Einheit, dem Ich, hat die höchste Bedeutung für den im Dienste des schmerzleidenden und lustsuchenden Willens stehenden Intellekt. Die Abgrenzung des Ich stellt sich daher instinktiv her, wird geläufig und befestigt sich vielleicht sogar durch Vererbung. Durch ihre hohe praktische Bedeutung nicht nur für das Individuum sondern für die ganze Art machen sich

die Zusammenfassungen „Ich“ und „Körper“ instinktiv geltend, und treten mit elementarer Gewalt auf. In besonderen Fällen aber, in welchen es sich nicht um praktische Zwecke handelt, sondern die Erkenntnis Selbstzweck wird, kann sich diese Abgrenzung als ungenügend, hinderlich, unhaltbar erweisen.“ „Nicht das Ich ist das Primäre, sondern die Elemente (Empfindungen). Die Elemente bilden das Ich. Ich empfinde Grün, will sagen, dafs das Element Grün in einem gewissen Komplex von anderen Elementen (Empfindungen, Erinnerungen) vorkommt. Wenn ich aufhöre Grün zu empfinden, wenn ich sterbe, so kommen die Elemente nicht mehr in der gewohnten Gesellschaft vor. Damit ist Alles gesagt. Nur eine ideelle denkökonomische, keine reelle Einheit hat aufgehört zu bestehen.“ „Man komme uns nicht mit der sogenannten Einheit des Bewufstseins. Da der scheinbare Gegensatz der wirklichen und der empfundenen Welt nur in der Betrachtungsweise liegt, eine eigentliche Kluft aber nicht existiert, so ist ein mannigfaltiger, zusammenhängender Inhalt des Bewufstseins um nichts schwerer zu verstehen als der mannigfache Zusammenhang in der Welt.“ „Wollte man das Ich als eine reale Einheit ansehen, so käme man nicht aus dem Dilemma heraus, entweder eine Welt von unerkennbaren Wesen demselben gegenüberzustellen (was ganz müfsig und ziellos wäre), oder die ganze Welt, die Ich anderer Menschen eingeschlossen, nur als in unserm Ich enthalten anzusehen (wozu man sich ernstlich schwer entschliefsen wird). Fafst man aber ein Ich nur als eine praktische Einheit für eine vorläufige orientierende Betrachtung, als eine stärker zusammenhängende Gruppe von Elementen, welche mit andern Gruppen dieser Art schwächer zusammenhängt, so treten Fragen dieser Art gar nicht auf und die Forschung hat freie Bahn.“ — — — „Nicht die Körper erzeugen Empfindungen, sondern Empfindungskomplexe (Elementenkomplexe) bilden die Körper.“ — — — „Die Welt besteht also für uns nicht aus rätselhaften Wesen, welche durch Wechselwirkung mit einem anderen ebenso rätselhaften Wesen, dem Ich, die allein zugänglichen [sic!] Empfindungen erzeugen. Die Farben, Töne, Räume, Zeiten ... sind für uns die letzten Elemente, deren gegebenen Zusammenhang wir zu erforschen haben.“ — — — „Die Wissenschaft entsteht immer durch einen Anpassungsprozefs der Gedanken an

ein bestimmtes Erfahrungsgebiet. Das Resultat des Prozesses sind die Gedankenelemente, welche das ganze Gebiet darzustellen vermögen. Das Resultat fällt natürlich verschieden aus, je nach der Art und Gröfse des Gebietes." — — — „Dem blofsen Physiker erleichtert der Gedanke eines Körpers die Orientierung, ohne störend zu werden. Wer rein praktische Zwecke verfolgt, wird durch den Gedanken des Ich wesentlich unterstützt. Denn ohne Zweifel behält jede Denkform, welche unwillkürlich für einen besondern Zweck gebildet würde, für eben diesen Zweck einen bleibenden Wert. Sobald aber Physik und Psychologie sich berühren, zeigen sich die Gedanken des einen Gebietes als unhaltbar in dem andern. Dem Bestreben der gegenseitigen Anpassung entspringen die mannigfaltigen Atome und Monadentheorieen, ohne doch ihrem Zwecke genügen zu können. Die Probleme erscheinen im Wesentlichen beseitigt, die erste und wichtigste Anpassung demnach ausgeführt, wenn wir die Empfindungen (in dem oben bezeichneten Sinne) als Weltelemente ansehen. Diese Grundanschauung kann (ohne sich als eine Philosophie für die Ewigkeit auszugeben) gegenwärtig allen Erfahrungsgebieten gegenüber festgehalten werden, sie ist also diejenige, welche mit dem geringsten Aufwand, ökonomischer als eine andere, dem temporären Gesamtwissen gerecht wird." — —

Wir haben die Grundgedanken dieser Mach'schen Philosophie, obschon sie selbst durchaus darauf verzichtet, ein Werk, das aere perennius bestehen wollte, zu sein, so eingehend mitgeteilt, weil in ihr gleichsam wie in einem Brennpunkte des Spiegels der unsere moderne Naturforschung kennzeichnenden antimetaphysischen Richtung alle Hauptgesichtspunkte, welche den der letzteren eigentümlichen Dogmatismus beherrschen, als ebensoviele für diesen charakteristische Strahlen zusammenschiefsen. Diese Mach'sche Theorie ist ein ausgesprochener Monismus auf sensualistisch-darwinistischer Grundlage. Als solcher hat er eine Reihe von charakteristischen Zügen an sich, die teils mit schon erwähnten materialistischen und positivistischen Lehren übereinkommen, teils als nur ihm selber ganz eigentümliche Merkmale sich darstellen, teils endlich solche Bestandteile enthalten, die wir bei noch zu erwähnenden Denkrichtungen vorfinden werden. Behufs Kritik des Mach'schen Standpunktes, welche hinsichtlich der ersten Gruppe von Merk-

malen bereits durch Widerlegung früher entwickelter Lehrmeinungen erledigt erscheint, rücksichtlich der letzten Gruppe noch vorzubehalten ist und nur bezüglich der zweiten schon hier ihre Stelle hat, wollen wir die wichtigsten der so unterschiedenen Bestandteile im Besonderen angeben. — Züge der Mach'schen Anschauung, die dieser philosophierende Physiker mit den Materialisten teilt, sind vor allem sein Monismus, seine Nivellierung des Unterschiedes innerer und äufserer Erfahrung und diejenige des Psychischen und Physischen; mit den Positivisten und Neukantianern wiederum leugnet er die Anwendbarkeit des Substanzbegriffs auf die Seele und gilt ihm, wie jenen das Vorstellbare für blofse Vorstellung irrtümlich galt, so das Empfindbare fälschlich für blofse Empfindung; mit den Empiristen und phänomenalistischen Subjektivisten aber, wie wir sie noch näher kennen lernen müssen, läfst er den Substanzbegriff des Ichs als sekundäres psychisches Gebilde gelten, löst die Existenz des Ichs in eine Geschichte der Bildung der Ich-Auffassung auf und leitet alle übrigen psychischen Phänomene aus Empfindungen her; schliefslich erscheinen als der Ansicht Mach's wenigstens vorwiegend eigentümliche Merkmale: 1) seine Verquickung des Sensualismus und Darwinismus in der Weise, dafs ihm die „Empfindungen“ zu „Weltelementen“ werden, sodafs dieses Physiker's Empirismus sich in die Worte fassen läfst: „Alles ist Empfindung.“ 2) seine Leugnung der ursprünglichen Realität von Substanzen überhaupt und deshalb endlich 3) die Verwerfung der Annahme von Substanzen auch im Gebiete der physikalischen Phänomene. Von diesen drei Mach selbst speziell eigentümlichen Punkten unterscheidet der erste seine Theorie von dem Materialismus; denn während für diesen sich alles in mechanische und materielle Elemente auflöst, sind für jenen die letzten Faktoren des Wirklichen Bewufstseinsbestandteile; der zweite Punkt bezeichnet Mach's Gegensatz zum Kritizismus und selbst zum Neukantianismus; der dritte Punkt ist ihm im Unterschiede vom realistischen Empirismus und Positivismus eigen.

Was wir nun gegen den Materialismus eingewendet haben, dafs er den Unterschied der inneren und äufseren Erfahrung ignoriert, welcher auf dem Gegensatze von Selbstwahrnehmungen und von solchen Wahrnehmungen beruht, deren Entstehung auf Mitwirkung der Sinnesorgane und äufseren Reize ange-

wiesen ist, dafs er deshalb in ganz willkürlicher Weise phantastische Analogieen als erklärende Prinzipien gebraucht und so zwei Fehler begeht, die besonders Harms logisch scharf darlegte: eben dies gilt auch von dem Mach'schen Monismus. Mach's Gleichsetzung des Empfindbaren mit der Empfindung ist natürlich schon durch das gegen Liebmann's und Schopenhauer's analoge Ansichten Gesagte widerlegt. Seine weitere Identifizierung des Psychischen und Physischen, die bei ihm auf Verkennung des prinzipiellen Gegensatzes der subjektiven und objektiven Phänomene hinauskommt, wird aber vollkommen durch den von Lipps gegen Schubert-Soldern geführten Nachweis der Notwendigkeit für die Annahme der doppelten Welt, derjenigen der inneren auf der **einen** und derjenigen der äufseren Erscheinungen auf der **anderen** Seite widerlegt. Auf die Darlegung von Lipps weise ich noch des Weiteren zurück auch rücksichtlich der Leugnung der Anwendbarkeit des Substanzbegriffs auf die Seele. In diesem Punkte hat Lipps die positivistische Anschauung in der That gleichfalls treffend, noch dazu von ihrer eigenen Basis aus widerlegt. Da wir auf die mit den Empiristen ihm gemeinsamen Anschauungen Mach's später zurückkommen wollen, so bleiben uns hier zur Erörterung nur seine ihm individuell-eigentümlichen Ansichten übrig. Dazu bedarf es jedoch wirklich nur weniger Worte. Denn wenn erstlich in Wahrheit innere und äufsere Wahrnehmungen sowie die ihnen entsprechenden unterschiedenen Erfahrungen sich als für unser kritisches Bewufstsein unaufhebbare Gegensätze darstellen, wenn als ein gleich fundamentaler Unterschied sich der zwischen Psychischem und Physischem erweist, so ist zuvörderst ein Monismus unhaltbar, der lediglich auf Bewufstseinselemente, der nur auf Empfindungen alles zurückführen will. Dies ginge höchstens an inbezug auf die übrigen seelischen Phänomene. Hatte sodann Lipps Recht damit, dafs wir auf letztere ebenso gut den Substanzbegriff anwenden müssen wie auf die physischen Erscheinungen und gelang es ihm noch dazu, die Gründe anzugeben, warum in beiden Gebieten dies mit Recht geschieht, so erscheint vollends unhaltbar Mach's gänzliche Leugnung jedweder Realität des Substanzbegriffs, die Verwerfung desselben nicht nur im Gebiete der inneren sondern auch in dem der äufseren Erfahrung. Freilich dafs die dem Substanzbegriff entsprechende

Realität sogar eine ursprünglichere ist, als die der Empfindungen: das hat auch Lipps nicht gezeigt. Es geht jedoch hervor aus jenen erkenntnistheoretischen Gründen, mit welchen wir Schopenhauer's subjektivistische Wendung Kant's und den Phänomenalismus Schuppe's zurückgewiesen haben. Gerade die Bekämpfung des letzteren führte uns sogar dazu, die allen seelischen Phänomenen immanente Natur der Substanz, welche sich in der ursprünglichen Grundlage des Selbstbewufstseins bekundet, darzulegen. Noch weitere Gründe für die primäre Natur der Substanzen von empirischer Beschaffenheit werden wir kennen lernen bei der Bestreitung des Empirismus, mit dessen Anschauung Mach aufser der Behauptung der blofs sekundären Natur der Substanzen ja auch noch die Annahme einer rein entwicklungsgeschichtlich und associativ geschehenden Bildung des Ichs sowie die Zurückführung aller sonstigen psychischen Empfindungen auf sinnliche Reizeindrücke teilte.

2. a.

Jener Empirismus ist in der Gegenwart besonders durch zwei Ausländer vertreten, durch Spencer und Ribot. Die Lehre des ersteren knüpft aber an seinen weniger originellen Landsmann an, nämlich an J. St. Mill und geht mittelbar durch diesen bis auf den altenglischen Empirismus bei Baco und Hobbes zurück. Mill selbst gewann den Mut, seine stets scheu und vorsichtig vorgebrachte empiristische Ansicht etwas entschiedener gerade hinsichtlich der hier in Rede stehenden Lehre von den Substanzen vorzutragen durch den Erfolg, welchen der Empirismus der Neuzeit in Frankreich den vielfach so geistvollen Ideen des Positivismus von Aug. Comte verdankte. Der letztere als hervorragendster Positivist geht uns vor allen an; er hat sich über die Natur der Substanzen zwar nicht unmittelbar besonders eingehend ausgesprochen; mittelbar jedoch ist seine Ansicht über diesen Punkt aus der gründlichen Art, wie er die charakteristischen Hauptpunkte seiner Lehre beleuchtet, zweifellos zu ersehen. Deren giebt es aber zwei. Ist doch Comte vorzugsweise berühmt geworden durch ein Gesetz, welches er für die geistige Entwicklung aufgestellt hat. Er nennt es Loi des trois états. Nach demselben schreitet der Geist in seiner intellektuellen Ausbildung fort von der theologischen

Bayerische Staatsbibliothek München

durch die metaphysische zur positiven Erklärung der Erscheinungen und zwar nicht etwa in der Weise, daſs Comte annimmt, es hätten die Menschen in bestimmten historischen Perioden nacheinander auf einer dieser drei Entwicklungsstufen sich befunden. Alsdann würde es ja eine Zeit gegeben haben, wo ein Volk oder ein Stamm lediglich theologisch, lediglich metaphysisch oder lediglich positiv gedacht hätte. Nicht das ist seine Meinung. Comte behauptet vielmehr, daſs die Hauptbegriffe, die sich der Mensch über die Welt, über sich selber und über die Gesellschaft bildet, mit verschiedener Schnelligkeit unter verschiedenen sozialen Bedingungen, aber in unveränderlicher Ordnung diese drei Stufen durchlaufen müssen. Wenn ein Einzelner die Forschungsergebnisse vorangegangener Geschlechter als Erbe antritt, so kann sein Denken über einen besonderen Gegenstand freilich beginnen, ohne daſs er genötigt ist, wie seine Vorgänger jene drei Stufen zu durchlaufen; jedoch jede Klasse von Begriffen und jeder einzelne Geist muſs mehr oder minder schnell im Verlaufe seiner Entwicklung von seiner Kindheit bis zu seiner Reife diese Stufen durchmachen. Nun stimmen heute alle Urteilsfähigen darin überein, daſs wirkliches Wissen ohne Beobachtung unmöglich sei. Allein, so meint Comte weiter, keine Wissenschaft könne ihren Ursprung ausschlieſslich in bloſser Beobachtung haben. Gründen sich auch alle Spekulationen auf diese, so sei es andrerseits ebenso notwendig, eine Art Theorie zu haben, ehe wir uns an das Geschäft stetiger Beobachtung machen. Denn unterlassen wir es, bei Betrachtung der Erscheinungen diese durch irgend einen Grundsatz zu verbinden, so ist nicht bloſs die Kombination von in solcher Art isoliert bleibenden Beobachtungen unmöglich sondern nicht einmal die Festhaltung der letzteren kann stattfinden, sodaſs oft gerade die bedeutsamsten Thatsachen unbemerkt blieben. Spekulation ist mithin notwendig. Dem Geiste ist eine doppelte Notwendigkeit auferlegt, die der Beobachtung zur Bildung einer Theorie und die einer Theorie zur Ausübung der Beobachtung. Dadurch würde er sogar gezwungen werden, sich in einem Kreise zu bewegen, falls die Natur nicht für einen Ausweg gesorgt hätte in der spontanen Thätigkeit des Geistes. Auf Grund der letzteren beginnt der Geist mit der Annahme einer auſserhalb der Ereignisse gesuch-

ten d. h. einer übernatürlichen Ursache. Und da der Mensch noch dazu weiſs, daſs er handelt, wie er will, so schlieſst er ganz natürlich, daſs Alles irgend einem Willen gemäſs geschehe.

Die spontane Tendenz besteht darin: die Auſsenwelt zu beleben; denn das Wissen könne ja doch nur von dem ausgehen, was schon bekannt ist. Darum sind solche Analogieen, wie sie das Bewuſstsein eingiebt, unvermeidlicherweise die ersten Arten von Erklärungen der kosmischen Phänomene. Dies ist der Zustand des Fetischismus, ein Stadium, das man noch bei Kindern und Wilden beobachten könne. In unmerklichen Abstufungen gehe dasselbe über in den Polytheismus und dieser wird wiederum infolge äuſserster Anstrengung der Abstraktion durch den Monotheismus ersetzt. Alle drei sind besondere Stadien der ersten Hauptentwicklungsstufe, der theologischen.

Die zweite oder metaphysische Haupstufe stellt nach Comte den Übergang von dieser primitiven Stufe zu der letzten, dem Positivismus selber, dar; sie ersetzte den übernatürlichen Urheber der theologischen Auffassung durch einen natürlichen, den Dingen selbst innewohnenden Urheber. Sie ersetzte die veränderliche Thätigkeit eines Willens durch die unveränderliche Wirkung einer wesentlichen Ursache. An der Stelle der Gottheiten phantasierte sie sich Wesenheiten vor.

Auf der letzten oder positiven Stufe giebt der Geist gänzlich den Versuch auf, in das Wesen der Dinge einzudringen, die Sphäre der Erfahrung zu überschreiten und in die der Ursachen, der ersten oder der Endzwecke überzugehen. Sein Ziel ist, das Wie zu erklären und das Warum ununtersucht zu lassen. Er wünscht durch Beobachtung und Induktion die Gesetze oder die konstanten Verhältnisse festzustellen, und ergiebt sich in die Ungewiſsheit über die Agentien oder das wirkende Wesen. So viel über den ersten Hauptpunkt der Comte'schen Lehre. — Der zweite besteht in seiner Anordnung der Wissenschaften. Comte versuchte nämlich die Gruppen der letzteren so zu klassifizieren, wie jede Gruppe die von ihr erforschten Erscheinungen selbst klassifiziert hatte. Er fragte sich zu solchem Behufe, wie verfahren werden müſste, wenn

der ausgedehnten Mannigfaltigkeit schon vorhandener Wissenschaften gegenüber eine solche Ordnung hergestellt werden sollte, welche schon von selber deshalb eine Philosophie darstellt, weil sie die reihenweise Abhängigkeit aller natürlichen Phänomene aufzeige. Der leitende Gesichtspunkt, durch welchen Comte auf den lichtvollen Gedanken kam, der zur Entdeckung der gesuchten Ordnung führte, war die Unterscheidung aller Thatsachen in abstrakte und konkrete und die entsprechende Grundeinteilung aller Wissenschaften in solche von jener und von dieser Art. Abstrakt sind nämlich die Wissenschaften, welche von den elementaren Gesetzen oder allgemeinen Thatsachen handeln, von denen alle besonderen abhängen; abstrakt heifsen sie, weil der forschende Geist in ihnen sich gänzlich beschränkt anf irgend eine elementare Thatsache, welche er unter einer grofsen Mannigfaltigkeit von Erscheinungen oder mit anderen elementaren Thatsachen verwickelt findet, diese Form von all ihrer Umgebung abstrahiert, sie von ihren Abweichungen reinigt und für sich selbst betrachtet. — Ich selber mufs Comte's Betrachtungen hier mit folgenden Bemerkungen unterbrechen. Durch solch Verfahren, wie es hiermit gekennzeichnet ist, wird doch offenbar eben unser so **denkender** Geist zum Mafsstabe des Seienden; das **Denken** in jener reinen Gestalt und kritischen Befreiung von zufälligen Erfahrungen sowie als Ermittler einer seiner eigenen bleibenden Grundlage analogen Festigkeit in dem der Natur der Phänomene selber zum Grunde liegenden Dasein wird hier zum Richter über die Objektivität und Notwendigkeit des Wirklichen in der Welt der Dinge. Während der Positivismus glaubt, nur bei den Phänomenen zu verbleiben, nur Gesetze **diesen** zu entnehmen, gewinnt unser Geist auch nach ihm dieselben aus sich selber und aus seiner Kritik der Erfahrungen über die Phänomene, die zu deren Wesen vordringt. Jene Ansicht von der Natur des logischen Denkens und von seiner Gewifsheit und Wahrheit, die Harms so lichtvoll vertrat, steckt, ohne dafs er es merkt, dem Positivismus auf Grund unserer Prüfung seiner Methode, wie er sie selbst schildert, in den Gliedern. — Comte aber setzt sei-

nen in Rede stehenden Gedankengang über die Ordnung der Wissenschaften folgendermaſsen fort: So zeigen alle Körper die elementaren Thatsachen [sic!] von Zahl, Form und Bewegung, daneben noch andere Thatsachen, aber jene elementaren lassen sich für sich betrachten und aus ihnen entspringen Algebra, Geometrie und Mechanik. Auſser Zahl, Form und Bewegung zeigen die Körper Schwere, Temperatur, Durchsichtigkeit u. s. f., die gleichfalls für sich allein betrachtet werden können. Es geschieht dies in der abstrakten Wissenschaft der Physik. Ferner finden wir Körper, welche die Thatsachen der Verbindung und Scheidung zeigen, und daraus geht die Chemie hervor. Endlich giebt es gewisse Körper, welche die Thatsachen des Wachstums, der Reproduktion und der Empfindung zeigen; mit diesen Thatsachen beschäftigt sich die Biologie. Comte läſst es vorläufig dahingestellt, ob sich auch von sozialen Erscheinungen in ähnlicher Weise gewisse elementare Thatsachen abstrahieren lassen und es eine Soziologie gebe. Die in der bisherigen Wissenschaft von kosmischen Erscheinungen abstrahierten Thatsachen würden in den angegebenen Disziplinen jedenfalls erschöpft. Alle jene Thatsachen lassen sich besonders betrachten als reine Verhältnisse ohne Rücksicht auf eine spezielle Veranlassung, spezielle Art ihres Vorkommens oder auf irgend eine Veränderung in den Erscheinungen. So seien die physikalischen Erscheinungen fallender Körper veränderlich und verwickelt, aber das physikalische Gesetz ist unveränderlich und einfach; die Umstände mögen wechseln, die Höhen verschieden sein, aber das Verhältnis des durchlaufenen Raumes zur Zeit des Fallens bleibt unverändert.

Die angegebenen Gruppen umfassen aber nicht nur die Gesamtheit aller elementaren kosmischen Thatsachen, sondern mittelbar sind in diese Thatsachen eingeschlossen und unter ihnen begriffen auch all' jene vielfältigen und verwickelten Erscheinungen, die den konkreten Wissenschaften zufallen, welche von solchen Gegenständen handeln, wie sie sich uns unter den Bedingungen von Raum und Zeit darstellen. [Woher, so werfe ich hier ein, stammen aber diese und welche Disziplin beschäftigt sich mit ihnen?] So seien Geologie, Mineralogie und Botanik konkrete Wissenschaften; jede habe es mit Gegenständen und nicht mit abstrakten Verhältnissen zu thun und betrachtet

Existenzen, die durch komplizierte Bedingungen bestimmt werden. Der Fels, das Mineral oder die Blume wird als ein Gegenstand betrachtet, der mehr oder weniger von den elementaren Thatsachen der Mathematik, Physik, Chemie und Biologie einschliefst; und nur durch die Kenntnis dieser elementaren Thatsachen lassen sich die Gegenstände anders als empirisch erkennen. Freilich die Entdeckung solcher einfachen Verhältnisse sei eine gar mühsame Aufgabe. Zuerst beobachtet der Mensch nur besondere Erscheinungen in ihrer Vereinzelung; dann beginnt er ihre Verbindung gewahr zu werden; und endlich löst er sie in ihre beständigen Verhältnisse auf — dies ist die Geburt der Wissenschaft, die sich nur mit Verhältnissen der Aufeinanderfolge und der gleichzeitigen Existenz beschäftigt. — Abstrakte Wissenschaft ist also die Kenntnis elementarer Thatsachen oder der Gesetze der Erscheinungen; konkrete Wissenschaft die Kenntnis von Gegenständen als wirklichen Kombinationen [sic!] dieser Elemente. Die eine erforscht die Existenz, die andere Individuen [welch' sonderbarer Gegensatz!]. Die abstrakten Wissenschaften übertreffen notwendig die konkreten an dogmatischem Wert und reichen hin zu einer Philosophie, denn sie umfassen die Elemente alles spekulativen Wissens, indem sie die Thatsachen der allgemeinen Existenz umfassen. — Was ist ein Gesetz? Was ist eine elementare Thatsache der Existenz? Es ist das unveränderliche Verhältnis zweier verschiedener Erscheinungen, wonach eine von der anderen abhängt. Da das Verhältnis unveränderlich ist [auf Grund welches Zeugnisses denn eigentlich?], so ist die einzig mögliche Veränderung in der Intensität oder der Richtung der Erscheinungen zu finden. Hier haben wir also zwei verschiedene Seiten der Natur [was bedeutet hier „Natur", wie kommen wir zum Begriffe dieses jene Seiten umfassenden Ganzen?]: eine, welche dem menschlichen Eingreifen unzugänglich, welche von menschlicher Geschicklichkeit nicht überwacht werden kann, ein Verhängnis, welches angenommen werden mufs; und eine andere Seite, welche der menschlichen Einmischung zugänglich ist, die Fähigkeit sich modifizieren zu lassen, sodafs wir in den Stand gesetzt werden, die unabänderliche Naturwirkung in eine Kraft zu unserm Nutzen zu verwandeln. Die Naturgesetze sind unveränderlich. Aber eben darum sind die daraus [sic!] ent-

springenden Erscheinungen soweit zu modifizieren, daſs ihre Richtung unsern Zwecken angepaſst werden kann. Wir können kein Teilchen der Materie, kein Moment der Kraft weder schaffen noch zerstören; aber wir können die Materie so ordnen, daſs wir die Kraft in unseren Dienst nehmen. („En considérant que chaque groupe de phenomènes ne peut jamais être entièrement fixe, on reconnait, que l'immutabilité des lois naturelles ne saurait convenir aux événements composés, et reste toujours bornée à leurs éléments irréductibles.") Es ist die Unveränderlichkeit der Gesetze selbst, welche es möglich macht, ihre Resultate zu modifizieren; gerade weil der Verlauf unwandelbar sicher ist, läſst er sich genau ermessen, vorhersagen und dirigieren. Die Erscheinungen sind nur [sic!!] Kombinationen [?] elementarer Gesetze. Da jedes Gesetz unter allen Umständen seinen Wert behält, sich nie um ein Jota ändert, so wissen wir ganz genau, was sein Wert in Kombination mit andern Gesetzen sein wird. Die einfachste Erläuterung hiervon giebt die Zusammensetzung von Kräften in der Mechanik; zu den auffälligsten Erläuterungen gehören die Triumphe der Entdeckung einerseits und der mechanischen Erfindungen andrerseits.

Die Absonderung der abstrakten von den konkreten Wissenschaften ist aber nur der erste Schritt in deren Anordnung bei Comte. Der zweite besteht in Einteilung der abstrakten Wissenschaften selber. Gerade hier weicht die Comte'sche von allen früheren Anordnungen ab. Sie versucht auch hier eine objektive nicht bloſs subjektive Gruppierung; ist doch das angenommene Prinzip dasselbe, welches die ganze positive Philosophie beherrscht, das der Abhängigkeit Die konkreten Wissenschaften werden von den abstrakten abgesondert, weil sie besondere Fälle der allgemeinen Gesetze darstellen und von ihnen abhängen. In Gleichem ordnet Comte die abstrakten Wissenschaften so, daſs auch ihre Reihenfolge sich zugleich als eine Stufenfolge ihrer Abhängigkeit darstellt: mithin kommt zuerst diejenige Wissenschaft, welche die allgemeinsten und am wenigsten verwickelten Erscheinungen zu ihren Objekten hat, die Mathematik, zuletzt kommt die Soziologie, als mit den am wenigsten allgemeinen und kompliziertesten Phänomenen sich beschäftigende Disziplin. Jede zwischen diesen beiden Grenzpunkten stehende dient als notwendige Ein-

leitung zum Begreifen der folgenden. Diese die natürliche Reihenfolge darstellende Anordnung ist überdies nicht umkehrbar. Jede Disziplin aufser der ersten umfafst nach ihrem Platze innerhalb dieser Gruppe Erscheinungen, die sich nur durch Gesetze der vorhergehenden mit Hinzufügung anderer ihr eigentümlichen erklären lassen. So sind die Wahrheiten der Zahl die allgemeinsten, sie sind von allen möglichen Dingen wahr; alle Dinge hängen ab von den Zahlen, diese Zahlen von keinen früheren Bedingungen [sic!]. Eine Wissenschaft der Zahl kann daher unbekümmert um irgend eine frühere studiert werden; die Geometrie setzt die Gesetze der Zahl voraus und mufs ohne andere Hilfe zu gebrauchen, mit Rücksicht auf diese getrieben werden, weil nach der Ordnung inbezug auf Allgemeinheit und Einfachheit die Wahrheiten der Form denen der Zahl zunächst stehen. Auf die Wahrheiten der Form folgen die der Bewegung, darum folgt der Geometrie als nächste Wissenschaft die Mechanik; auf die Wahrheiten der Bewegung folgen die der Schwere, also auch auf Mechanik Astronomie. Da ferner in gleicher Art die irdischen Körper von siderischen Einflüssen, die Stoffe und Qualitäten der Erscheinungen von der Konstitution der Körper, die Erscheinungen des Lebens von stofflichen Elementen und qualitativen Verbindungen, die Phänomene der menschlichen Gesellschaft von den Bedingungen des organischen Lebens (wie natürlich auch weiterhin von denen der unorganischen Natur) abhängen, so reihen sich an die schon angegebenen Disziplinen der Arithmetik, Geometrie, Mechanik, Astronomie des Weiteren noch folgende Disziplinen, zugleich in dieser allein giltigen Ordnung: Physik, Chemie, Biologie und Soziologie. Ebenso unmöglich wie es z. B. ist, soziale Erscheinungen von biologischen und physikalischen Erscheinungen allein abzuleiten, ohne Mitwirkung jener Gesetze, die der sozialen Existenz allein angehören, ganz in der gleichen Art ist es unstatthaft, Lebenserscheinungen allein aus chemischen und physischen Gesetzen zu deduzieren und wiederum chemische Erscheinungen blofs aus physikalischen und mathematischen Gesetzen, sowie physikalische Phänomene nur aus mathematischen Gesetzen herzuleiten So fügt mithin jede Wissenschaft ihre eigene besondere Gruppe von Gesetzen zu allen denen hinzu, die ihr in der Reihenfolge vorangehen; und jede rafft die Methoden und Ergebnisse aller

vorhergehenden in sich zusammen, wie sie ihrerseits wieder als Stufe zu der nachfolgenden dient.

Lewes, dessen Darstellung von Comtes' Lehre in seiner „Geschichte der neueren Philosophie“ und zwar nach der deutschen Übersetzung der 4. Aufl. Berl. b. Oppenheim 1876, Bd. II, ich im Wesentlichen gefolgt bin, bemerkt zu dieser Anordnung (ebd. S. 753): „Auf diese Weise umfaſst die Reihenfolge das ganze menschliche Wissen hinsichtlich der elementaren Gesetze der Welt, des Menschen und der Gesellschaft. Sie stellt sowohl die objektive Abhängigkeit der Erscheinungen als die subjektive Abhängigkeit unsrer Mittel, sie zu erkennen, dar. Sie bildet eine Reihenfolge, welche alle besonderen Wissenschaften zu organischen Teilen einer Wissenschaft macht; und setzt die verschiedenen Philosophieen in Stand, eine Doktrin hervorzubringen, welche, was keine andre Doktrin jemals gekonnt hat, sich mit dem menschlichen Wissen selbst ausdehnen kann und in ihrer ganzen Ausdehnung gleichartig ist: d. h. während theologische und metaphysische Systeme notwendig aus ungleichartigem Material gebildet werden müſsten, so behandelt diese Doktrin alles Wissen in einem Geist und betrachtet den ganzen Kosmos in einem Lichte.“ — —

Zufolge dieser Grundzüge des Comte'schen Positivismus gehören zu seinen charakteristischen Eigenschaften folgende Hauptpunkte: 1) was seine eigentümliche Methode betrifft, das Stehenbleiben bei den Phänomenen und der Verzicht auf das Vordringen zu Substanzen, Ursachen und Kräften; bei Darlegung und Begründung der Anordnung der Wissenschaften aber 2) die Meinung, daſs Gegenstände und Dinge nur Kombinationen von Elementen seien; 3) die Unterscheidung von abstrakten und konkreten Thatsachen im Sinne von elementaren Gesetzen und aus ihnen kombinierten Dingen; 4) die Beschränkung auf das Thatsächliche als das allein Wirkliche; 5) der Fortfall der überlieferten philosophischen Disziplinen. — Was den ersten Punkt angeht, so hebt Comte mit der in ihm enthaltenen Forderung alle objektive Denkthätigkeit auf, sodaſs sein wissenschaftliches Verfahren sich selbst widerspricht. Liegt doch, wie wir zeigten, in dem Denken selber auf Grund seiner eigentümlichen Natur der Anspruch auf Erreichung einer Wirklichkeit überall da, wo es nach Wissen und objektiver Giltigkeit strebt,

und die Kriterien dafür sind — vermöge der im logischen und kritischen Verfahren des Geistes sich darstellenden ursprünglichen Seinsgrundlage des Bewufstseins — gerade dem Denken selber durchaus immanent. Diese seine eigene Seinsgrundlage ist aber eben verschieden von der formalen Thätigkeit des Denkens und von ihrem nur in der Summe von Urhebern derartig verfliefsender Akte sich darstellenden Subjekte; sie ist als solche Wirklichkeit selber objektiv. Ja alles Denken ist objektiv somit überhaupt nur auf Grund einer Wirklichkeit, die nicht blofs in der Willkür seines formalen Thuns liegt. Es unterscheidet sich als objektives und giltiges Denken von blofs phantasievollen Kombinationen seines Verhaltens aber eben durch den Grund, den es an einem wirklichen Gegenstande hat. Alles objektive und wissenschaftliche Denken geht daher auf den Grund und falls dieser noch dazu seinen besonderen Bestimmungen nach für ein bestimmtes sinnliches Gebiet angebbar ist, so gestaltet er sich zur erkenntnistheoretischen Gewifsheit einer Ursache. Entweder also mufs der Positivismus auf jedes objektiv giltige Denken und Wissen verzichten oder er mufs das Vordringen zu den Gründen und Ursachen der Phänomene gestatten. Da nun aber Ursachen nichts anderes sein können als solche Substanzen, die, sofern sie permanente Gründe von nachweisbaren Veränderungen werden, als Kräfte wirken, so mufs auch der Fortschritt zu Substanzen und Kräften schon der Ursachen willen zulässig sein. — Wenn der Positivismus ferner in den Gegenständen und Dingen nur Kombinationen von Elementen erblickt, so verwechselt er auf eine Weise, die wir bei Mill noch spezieller kennen lernen und zu kritisieren haben werden, das blofs für unsere Auffassung Erste mit dem an und für sich Ersten, das *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* mit dem *τῷ φύσει*. — Ganz wunderbar aber erscheint sodann die Unterscheidung von abstrakten und konkreten Thatsachen. Abstrakt und konkret sind ja doch überhaupt nur Unterschiede und Gegensätze, die innerhalb der Vorstellungswelt bestehen. Sie betreffen nur das Denken über etwaige Thatsachen und über Denkinhalte, die sich auf solche beziehen können, die aber doch sogar da, wo sie das Wesen von jenen **bedeuten,** nicht selber diese Thatsachen ihrem unterschiedenen Wesen nach **sind.** Auch Gesetze sind nur abstrakte Ausdrücke, die objektive Giltigkeit, sogar

für fundamentale Thatsachen haben, indessen nicht selbst Thatsachen. Man kann wohl zwischen geistigen Thatsachen allgemeiner Art d. i. zwischen Vernunftthatsachen und zwischen sinnenfälligen Thatsachen einzelner Erscheinungen oder empirischen Thatsachen unterscheiden. Die Allgemeinheit der ersteren ist dann aber gerade nicht abstrakt, sondern gewonnen durch kritische Selbstbesinnung auf die stetigen Elemente des Bewufstseins selber, wie sie allen seinen Funktionen und Arten der Bethätigung an Phänomenen, sowie der Beschäftigung mit diesen zugrunde liegen. Ist dies richtig, so können endlich Dinge auch nicht blofse Kombinationen von elementaren Gesetzen sein. Es ist lediglich ein Mittel, über den Subjektivismus, in dem man stecken bleibt, hinfort zu täuschen, wenn man auf diese willkürliche Art mit Comte abstrakte Gesetze für elementare Thatsachen erklärt. Wo finden wir denn nun aber das Kriterium darüber, ob etwas Thatsache ist? Offenbar nur im logischdenkenden Geiste, wie wir das früher, zumal auch in Anlehnung an Harms dargethan haben. Ohne kritische Reflexion über das, was sich dem Bewufstsein als aus einer Nötigung vorhanden aufdrängt, die weder aus dem Belieben von dessen jeweiligen Bethätigungen noch auch aus dem wechselnden Verhalten des blofs diese ausübenden Subjekts noch gar aus dem Wandel seiner Inhalte erklärlich ist, kommen wir dazu niemals. Allen diesen veränderlichen Faktoren gegenüber mufs und zwar vor dem kritischen Forum unseres Selbstbewufstseins und seiner diesem immanenten ursprünglichen Lebenswirklichkeit sich etwas als bleibend, bestehend, standhaltend erweisen, um als Thatsache zu gelten. Vor welch' anderem Forum denn sonst wäre solcher Ausweis möglich? Nur Logik und Erkenntnistheorie können also dies lehren. Sie lehren es auf eine im eben Dargelegten angedeutete, an früheren Stellen schon näher begründete Art und Weise und bestätigen so im Einzelnen die Behauptung, welche A. K. [Krohn] in der Anzeige von „Lipps' Grundthatsachen des Seelenlebens" im „Liter. Zentralblatt" No. 6 von 1884 (2. Febr.) diesem Empiristen entgegenhielt: „Es sei nur soviel bemerkt, dafs in dem Worte selbst [scil. „Thatsache"] eine That des Subjekts an einem objektiv Vorgefundenen ausgedrückt wird." „Die Thatsache enthält einen Zusammenhang von Ereignissen, der als solcher

erst von dem denkenden Geiste gestiftet ist", fährt aber dann Krohn fort, statt zu sagen: „anerkannt ist"; ebenso würde ich die weiteren Worte „und von jedem ursprünglich denkenden Geiste nach satter Erfahrung in durchaus verschiedener Weise gestiftet wird" an den hervorgehobenen Stellen lieber ersetzen durch die anderen: „in eigentümlicher Weise anerkannt wird".

Wenn des Weiteren der Positivismus Beschränkung unseres Erkennens auf die Wirklichkeit fordert und diese dabei bloſs für thatsächlich hält, so irrt er. Weder die Phänomene noch die Vernunftthatsachen erschöpfen das Wirkliche, sondern dazu gehört mindestens noch der Zusammenhang im Bereiche dieser wie jener und der ersteren mit den letzteren und die Gründe solcher Zusammenhänge. Denn dasselbe Denken, welches uns die Kriterien über die Thatsachen darbietet, fordert auch Gründe und überdies Ursachen, falls es erkenntnistheoretische Vollendung gestattet. Notwendig ist also nicht bloſs das als objektiv Angeschaute und innerlich oder äuſserlich Wahrgenommene oder als Vernunftsein kritisch Konstatierte, sondern auch alles zu diesen Thatsachen mit Notwendigkeit als Grund Hinzugedachte. Welcher Art dieses sei, kann nicht bloſs eine Wissenschaft konstatieren, welche das Wissen als die gemeinsame Voraussetzung aller speziellen Disziplinen nach seinen formalen, sondern welche eben dasselbe in gleicher Hinsicht nach seinen inhaltlichen Faktoren prüft und überdies auſser den in den letzteren vorliegenden allgemeinen Grundbegriffen für sämtliche Disziplinen auch noch die besonderen Grundbegriffe, wie deren jede einzelne als ihr eigentümliche voraussetzt, untersucht. Kurz, der Logik muſs die Metaphysik zur Seite gehn, zwar nicht als Wissenschaft von übersinnlichen Wesenheiten an sich, aber doch von solchen Inhalten, wie sie in jedem Erfahrungsgebiet enthalten und darum nicht aus dem einer einzelnen Disziplin zu entnehmen sind. Diese immanente Metaphysik hat weder die kritische Philosophie beseitigen wollen noch der Positivismus beseitigen können, geschweige denn, daſs er sie wirklich beseitigt hätte. Wenn moderne Positivisten auch sonst wohl die Aufgabe der Wissenschaft, in Deutschland z. B. der Jurist Merkel [in der „Zeitschr. f. d. ges. Strafrechtswissensch. v. Dochow u. Liſszt" und zwar im 1. Bd., Lpz. b. Guttentag 1886 auf S. 453 im

Aufsatz „Über das gemeine deutsche Strafrecht von Hälschner und den Idealismus in der Strafrechtswissenschaft"] dahin bestimmen: „Orientierung über die Welt und die in ihr wirksamen Kräfte", so gehört doch zu dieser „Welt" jedenfalls auch das Leben des Geistes, mithin auch die Geschichte der Wissenschaft, mithin auch die in dieser aus für uns nachweisbaren Gründen und Ursachen, nämlich vielfach mit Selbstbewufstsein vollzogenen Urteile. An diesem Punkte wenigstens mufs also doch jener Positivismus seine Beschränkung, die im Verzicht auf Gründe liegt und sodann in der Scheu vor anderen als wahrgenommenen Thatsachen sich bekundet, fallen lassen. Und nun gar jene Kräfte: sind sie denn blofse Thatsachen, blofs das, was da im einzelnen Falle ist und was wir sinnlich wahrnehmen oder sind sie nicht vielmehr die Gründe zu den allein wahrgenommenen Dingen, mithin durchweg erschlossen, mithin allesamt beruhend auf dem Denken, auf Urteil und Meinung? Und was vollends wären die noch weiter von jedem Positivismus geforderten Ergebnisse, die Gesetze, deren Giltigkeit in der Verbindung der Äufserungen jener Kräfte er nachweisen soll, wenn sie nicht beständen in den begrifflichen Ausdrücken für die Konstanz der erschlossenen Kräfte. Also kommen wir auch beim Positivismus aus dem Vorstellungsleben in der Wissenschaft nie heraus. Wollten seine Vertreter dies thun, sie müfsten, um zu ihrem angeblichen Positivismus zu gelangen, so unpositiv sein, über ihren eigenen Schatten zu springen. Subjektiv bleibt also freilich alle Wissenschaft, subjektivistisch aber ist sie darum noch lange nicht. Dies würde sie nur bleiben, so lange sie sich nicht erhebt zur Reinheit jenes Denkens, das sich berichtigen, von Irrtümern befreien und auf Grund vorempirischer Faktoren die Normen auffinden kann, deren Befolgung uns Erzeugung objektiv giltiger Inhalte von metakosmischer Bedeutung auf Grund überindividueller geistiger Anlage oder apriorischer Subjektivität ermöglicht. Wiederum vermissen wir also an dieser irrigen Beschränkung Comte's und des Positivismus auf rein thatsächliche Wirklichkeit eine Theorie der Logik und Erkenntnis, sowie der Metaphysik. Und schon damit ist als fehlerhaft der letzte typische Zug in seiner Klassifikation der Wissenschaften erwiesen, nämlich der Mangel der überlieferten philosophischen Disziplinen. Denn nicht blofs

Logik, Erkenntnistheorie und Metaphysik, sondern auch die Psychologie suchen wir bei ihm vergeblich. Sie gilt ihm nur für einen Zweig der Biologie, was bei der längst für uns feststehenden Unvergleichlichkeit der psychischen mit anderen Phänomenen eine unhaltbare Auffassung ist. Dafs nur aus bedenklichen Lücken sich das Fehlen der Logik, Erkenntnistheorie und Metaphysik erklärt, haben wir eben gezeigt; dasselbe wurde aber auch schon bei Darstellung der Comte'schen Lehre selber angedeutet an jenen Stellen, wo wir für die Faktoren von Raum und Zeit, für den Begriff der Natur, für den von Gesetzen als unabänderlichen Verhältnissen eine über sie Aufschlufs gebende Wissenschaft vermifsten. — Alles in Allem genommen ist nach dem Dargelegten der Positivismus nicht nur unhaltbar, sondern auch eine neue Mythologie, indem an die Stelle des alten Aberglaubens von personifizierten Naturerscheinungen nunmehr die Personifikation oder mindestens reale Belebung und Ausgestaltung, kurz eine Hypostastierung der Naturgesetze, dieser doch blofs abstrakten Formeln tritt. Das ist lediglich eine neue Form rationalistisch-dogmatischer Metaphysik, noch dazu bei einem Manne, der nicht einmal die immanente gelten lassen will und lediglich an sinnliche Thatsachen als letzte Quellen der Gewifsheit sich halten zu können vermeint. Gleichwohl bleibt das Prinzip der Anordnung der Wissenschaften trotz der Lückenhaftigkeit beachtenswert und die Art der Begründung geistvoll. Comte machte daher Schule. In Frankreich gab seit 1867 Littré eine Revue, die Philosophie positive, als Hauptorgan der positivistischen Richtung heraus, und sogar eine eigene Darstellung der gesamten Geschichte der Philosophie wurde unter diesem Gesichtspunkt unternommen durch den Engländer G. H. Lewes, der sich selber einen Positivisten nennt. Von Engländern wurde besonders auch Buckle durch Comte angeregt, auch Spencer hat manches ihm entlehnt, am meisten aber hat ihn Mill benutzt und abgesehen von Lewes seine Lehre in England gefördert. Doch Mill ist Comte nicht völlig gerecht geworden, wie Lewes vielfach gut gezeigt hat. Mill ist überhaupt nicht ein so originaler Geist wie Comte; trotzdem ist Mill ein klarerer Kopf als dieser und sein objektives Verdienst um die Philosophie gröfser. Das Urteil, welches Dühring über Mill fällt („Kritische Geschichte der Philosophie“

Berl. 1873, S. 528), ist daher nicht frei von Bosheit. Dühring bemerkt dort über Mill's Philosophieren: „Man kann von ihm gar nicht sagen, dafs er einen bestimmten Standpunkt, etwa eine Art Positivismus vertrete; denn Mill kann nicht im Entferntesten als konsequenter Systematiker betrachtet werden. Ihn mit Comte auf gleicher Linie nennen, heifst soviel, als einen verdienstlichen Lehrbuchverfasser mit einem schöpferischen Denker verwechseln. Er ist nicht einmal im Stande gewesen, ein ernstlicher Vertreter der rationelleren Periode des Comte'schen Denkens zu werden. Zwar hat er dem französischen Philosophen, dessen Hauptideen schon ein Dutzend Jahre vor der Mill'schen Logik veröffentlicht waren, sehr viel entlehnt; aber er hat niemals Sinn für die durchgreifende Konsequenz der Comte'schen Anschauungen bekundet. Seine skeptische Unsicherheit hat ihn stets verhindert, in irgend einer philosophischen Frage eine Ansicht zu gewinnen, deren feste Haltung einen Begriff von der unbedingten Autonomie des Verstandes verriete. Jedenfalls ist ihm die Bemühung, einem Comte, mit dem er später in brieflichen Verkehr trat, eine weitere Anerkennung zu verschaffen, höher anzurechnen als die theoretische Frucht, die er selbst aus den Schriften des Pariser Denkers zu ziehen vermocht hat". In diesen Sätzen erscheint schlechthin richtig nur die Behauptung, dafs Comte im Verhältnis zu Mill dasteht wie ein schöpferischer Denker zu einem verdienten Lehrbuchverfasser; auch hierbei ist jedoch zu bemerken, dafs der so schöpferische Comte bereits in der „rationelleren" Periode, die der Ausbildung seiner exzentrischen Humanitätsreligion vorangeht, ein äufserst phantastischer Kopf war, sodafs Mill mit Recht schon bei diesem vielfach die Konsequenz im Einzelnen vermifste, die eben nur bei Entwicklung der allgemeinsten Gesichtspunkte zu finden ist und doch auch hier schärferer Kritik nicht Stand hält.*) Doch dem sei wie ihm wolle, Mill's Logik ist jedenfalls von gröfstem Einflufs, auch für den Kontinent geworden, besonders durch die

*) Man vgl. von deutschen Kritikern besonders R. Zimmermann „Kant und die positive Philosophie", Wien 1874. Auch dieser erkennt als Comte's Hauptfehler den, dafs er die Phänomena nur als solche ansieht, sodafs wir durch sie hindurch nie das innere Wesen ergreifen, und betont mit Recht dies: nach Comte kommen wir gar nicht eigentlich zu Thatsachen,

Schiel'sche Übersetzung („System der deduktiven und induktiven Logik von John Stuart Mill, in's Deutsche übertragen von J. Schiel, Braunschw. b. Vieweg, 3. Ausg. [nach der im Folg. citiert ist] 1868) auch in Deutschland. Dühring sieht dieses Werk „als etwas recht Nützliches an", „da" es „wenigstens im Gröbern und nach der naturwissenschaftlichen Seite einem Bedürfnis entspricht, welches auf andere Weise bis jetzt gar nicht befriedigt werden kann." Dühring schmälert und verkleinert aber wieder Mill's wirkliches Verdienst in ungebührlicher Weise, indem er sonstige wertvolle Punkte unerwähnt läſst und auch die sorgfältige und detaillierte Durchführung der berechtigten Variation eines einem anderen entlehnten Thema's unterschätzt, wenn er sagt: „Eine Schematisierung des induktiven Erkenntnisprozesses in wenigen Hauptfiguren ist von Mill in der That versucht worden. Indessen sind seine vier Schemata weder an sich natürlich noch einfach noch geeignet, auch nur eine annähernde Vorstellung von den Gesetzen der Gewinnung erfahrungsmäſsiger Erkenntnis zu geben. In ihnen ist an Wesentlichem nichts weiter enthalten als eine sehr künstliche Variation des einfachen Bacon'schen Gedankens von der Übereinstimmung der für oder gegen eine Vorstellung in Frage kommenden Fälle oder Instanzen!" Andererseits stimme ich folgendem Tadel Dührings bei, der schlieſslich noch dies rügt: „Die Verbindungen der Phänomene finden sich daher nur nach sehr unerheblichen Merkmalen analysiert, zumal der Begriff der Kausalität bei Mill die ganze Unbestimmtheit einschlieſst, die ihm seit der Hume'schen Kritik anhaftet. Auſserdem fehlt es bei unserm Forschungstheoretiker an einer Einsicht in die Unmöglichkeit,

sondern bloſs zu Beziehungen zwischen diesen in der Form der Aufeinanderfolge oder der Ähnlichkeit der Erscheinungen. Die konstanten Folgerungen oder Ähnlichkeiten sollen ja deren Gesetze sein. Zimmermann vergiſst auch nicht den Einwand, daſs jedenfalls der Mensch selber diesen Gesetzen nicht unterworfen werden dürfe. Es sei nicht zu vergessen, daſs des Menschen Einsicht, daſs unsere Kenntnis jene Relationen selber enthalte. Nur unsere Kenntnis sei so relativ. In dem diese enthaltenden Bewuſstsein und dem Menschen, als des letzteren Träger, liege also jedenfalls schon mehr als bloſs solch' ein Relationsphänomen. Comte sehe die sinnlichen Objekte der Erfahrung als Erscheinung auſser dem Subjekt an; nach Kant seien sie es im Subjekte.

einen grofsen Teil der ursächlichen Beziehungen ohne quantitative Grundlagen festzustellen.“ — Mill hat aber vor allem den Empirismus nach Seiten der Lehre von den Substanzen in eigentümlicher Weise zur Geltung gebracht, was vollends uns zu näherer Beschäftigung mit seinen darauf bezüglichen Ideen veranlafst.

b.

Mill handelt von den Substanzen ausführlicher sogleich zu Anfang seiner Logik. Im 1. Bd. widmet er ihnen das dritte Kapitel des 1. Buchs. Hier teilt er die durch Namen bezeichneten Dinge ein. Für solche gelten ihm erstlich alle möglichen Bewufstseinsakte, alle Vorgänge des psychischen Innewerdens, alle Erlebnisse des Ich; gleichgiltig ob es Erkenntnis-, Gefühls- oder Willensakte sind. Mill bezeichnet sie als Gefühle oder Zustände des Bewufstseins, als deren Unterarten Empfindungen, Gemütsbewegungen und Gedanken anzusehen seien. Er warnt dabei ausdrücklich davor, diese Bewufstseinszustände zu verwechseln mit dem, was sie bedeuten oder bei den Empfindungen mit den organischen Körpervorgängen, durch die sie vom Bewufstsein ausgelöst werden. Unterscheide man bei den Empfindungen von diesen nicht blofs die organischen Erregungsursachen und deren Reflex im Bewufstsein, den psychischen Empfindungseindruck, sondern noch ein drittes Glied in der Kette dieser Erscheinung, nämlich die Wahrnehmung oder Perzeption, so soll diese speziell in der Erkennung eines äufseren Gegenstandes als der anregenden Ursache der Empfindung bestehen. Diese Wahrnehmung, meint Mill, sehe man dann für eine Handlung, einen Akt des Geistes an, der von des letzteren eigener spontaner Thätigkeit ausgehe, während bei der Empfindung sich der Geist passiv verhalte, da nur durch einen äufseren Gegenstand auf ihn eingewirkt werde. In solchen direkten Erinnerungen von physischen oder geistigen Gegenständen mittels der Wahrnehmungen erblickt Mill blofs Fälle des Glaubens, obzwar eines solchen, der intuitiv sei und der Anspruch erhebe, unabhängig vom Beweis zu sein. Was aber den Charakter der Handlung und Aktivität angehe, so seien auch solche spontanen Akte jedenfalls Bewufstseinszustände und darum als psychische Phänomene von allen physikalischen Thatsachen verschieden. Alle übrigen Dinge, die aufserhalb des

Bewuſstseins existieren, zerfielen in zwei Klassen, da sie entweder Substanzen oder Attribute seien. Der ersteren nähmen die neueren Metaphysiker zwei Arten an: die Körper und den Geist. Ein Körper sei die äuſserliche Ursache der Empfindung. Freilich sei diese Ursache nur angenommen auf Grund eines Gedankens, den die Empfindung anregt, nur Folge einer komplexen Idee im Sinne Locke's und Hartley's. Unsere Vorstellungen von Körpern seien nämlich zusammengesetzt aus einer groſsen Anzahl von zumeist gleichzeitig stattfindenden Empfindungen, die durch Reizung der Sinnesorgane entständen. Alle oder doch die meisten dieser Empfindungen werden so gleichzeitig empfunden und überdies könnten sie, wie die Erfahrung lehre [sic!], nach unserer eigenen Wahl immer zu gleicher Zeit oder in den verschiedensten Reihenfolgen empfunden werden. Eben deshalb verursache das Denken an die eine, daſs wir an die anderen denken, und das Ganze amalgamiere sich geistig zu einem gemischten Zustande des Bewuſstseins.

In bezug auf eine derartige Substanz mache der extreme Idealismus nun Folgendes geltend: Den Sinnen ist nichts bekannt als Empfindungen. Wir wissen zwar, daſs diese Empfindungen durch irgend ein Gesetz mit einander verbunden sind; sie treffen nicht zufällig zusammen, sondern nach einer systematischen Ordnung, welche ein Teil der Ordnung im Weltall ist. Wenn wir die eine dieser Sensationen erfahren, so erfahren wir auch gewöhnlich die anderen oder wir wissen, daſs es in unserer Macht steht, sie zu erfahren. Aber ein bestimmtes Gesetz des Zusammenhanges, welches macht, daſs die Empfindungen zugleich stattfinden, verlange doch nicht notwendig, was man ein sie tragendes Substrat nenne. Die Vorstellung eines solchen sei vielmehr nur eine der vielen möglichen Formen, unter denen sich jener Zusammenhang unserer Einbildungskraft darstellt; es ist gleichsam ein Modus, die Idee zustande zu bringen, zu realisieren. Kurz nach dieser Auffassung sei ein Körper nichts wesentlich Verschiedenes von den Sensationen, die er angeblich in uns errege, lediglich eine Reihe von Empfindungen, die durch ein bestimmtes Gesetz mit einander verbunden sind. — Mill selber betont, daſs diese „extreme Lehre der idealistischen Metaphysik“ zwar von späteren Denkern nicht allgemein angenommen werde. Dieselben seien indeſs über folgenden höchst wichtigen Punkt mit einander einverstanden,

nämlich darüber, daſs alles, was wir von den Gegenständen **wissen**, nur die Sensationen seien, welche sie uns liefern und die Ordnung, in welche diese eintreten. Über diesen Punkt sei Kant selbst so bestimmt wie Berkeley oder Locke. — Hinsichtlich Kant's irrt Mill jedoch, da solche Ansicht nicht einmal für dessen spekulative, geschweige denn für seine praktische Theorie zutrifft (cf. ob. III. A.). Für Kant sind Substanzen und Kausalitäten ja auch gerade als objektive Fundamente den Phänomenen selber immanent und diese Phänomene eben deshalb nicht bloſs individuell-subjektive Vorstellungen. Auch die Dinge an sich läſst Kant kausal und substantiell schon nach der spekulativen Theorie sein; nur die spezielle Art ihres substantiellen oder kausalen Verhaltens soll spekulativ uns verschlossen bleiben, über die nach Kant indeſs die praktische Theorie eben auch in gewissen Grenzen Aufschlüsse giebt, nämlich: soweit als Vernunft-Ideen unsere geistige Organisation zur einheitlichen Bestimmung der Erfahrung in der Richtung des Unbedingten drängen. Während Mill daher sich selber und die modernen Metaphysiker, Kant inbegriffen, der Meinung W. Hamilton's beistimmen läſst, daſs Alles, was wir wissen, phänomenal sei bezüglich des Unbekannten, ist nach Kant unser Wissen so phänomenal nur im Verhältnis zu einem nur nicht (nach Analogie des in empirischer Besonderung und Spezialisierung Erfaſsten) kategorial bestimmbaren Unerkannten. Auch geht Mill darin zu weit, daſs er, was freilich die folgerichtige Konsequenz seiner von Kant abweichenden eben entwickelten Voraussetzung ist, schlechthin die Annahme verwirft, daſs die sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften des Gegenstandes ein Bild von etwas diesem selber Inhärierendem seien oder mit dessen eigener Natur irgend eine Ähnlichkeit haben. Solche Eigenschaften sind vielmehr nur nicht bloſs ein solches Bild, sondern zugleich Ergebnis einer geistigen Arbeit, die auf Grund ursprünglicher Bewuſstseinsfaktoren und gemäſs einer sie bebeherrschenden Vernunft - Gesetzmäſsigkeit vollzogen wird an solchen Reizeindrücken auf unseren Geist, die ausgehen von derartigen Zusammenhängen von Phänomenen, welche wir gegenständlich auf Grund anderer Nötigungeu unserer geistigen Organisation auffassen müssen. Doch dem sei, wie ihm wolle, zunächst interessiert uns hier Mill's Auffassung der Körper. Diese

aber geht nach seinen eben dargestellten Ansichten dahin: Der Körper ist die äufserliche Ursache und zwar die verborgene äufserliche Ursache, auf welche wir unsere Empfindungen beziehen. Nach Analogie dieser Körper oder äufseren Substanzen fafst natürlich Mill auch die geistigen, auf die es uns vor allem ankommt, auf. Er sagt: „Da unsere Vorstellung von einem Körper die einer unbekannten, Empfindungen erregenden Ursache ist, so ist unsere Vorstellung von einem Geist die eines unbekannten Rezipienten oder Perzipienten dieser Empfindungen und nicht blofs ihrer allein, sondern aller anderen Vorgänge in unserem Bewufstsein. Ein Körper ist das geheimnisvolle Etwas, das den Geist zur Vollziehung einzelner Bewufstseinsakte anregt, der Geist ist das mysteriöse Etwas, das da solche Akte vollzieht". Mill sagt weiter: „Alles, was wir sogar in unserem eigenen Geiste erkennen, ist „ein gewisser Faden von Bewufstsein", eine mehr oder weniger zahlreiche und verwickelte Reihe von Bewufstseinsakten, d. h. von Empfindungen, Gedanken, Gemüts- und Willensregungen. Es ist etwas vorhanden, das ich mein Ich oder, mit anderem Ausdrucke, das ich meinen Geist nenne und den ich als von diesen Empfindungen, Gedanken u s. f. unterschieden betrachte; als ein Etwas, das ich nicht für die Gedanken, sondern für das Wesen halte, welches die Gedanken hat, und welches ich mir als ewig in einem Zustand der Ruhe ohne alle Gedanken existierend vorstellen kann. Obgleich dieses Wesen ich selbst bin, so weifs ich doch nicht mehr von ihm, als dafs es eine Reihe von Zuständen des Bewufstseins ist. So wie sich mir die Körper nur durch die Empfindungen kund geben, für deren Ursache ich sie halte, so giebt sich mir der Geist oder das denkende Prinzip in meiner eigenen Natur nur durch die Akte zu erkennen, deren er sich als besonderer Thätigkeiten von sich bewufst ist. Ich kenne von mir nichts als diese Thätigkeiten, durch die mir etwas irgendwie im besonderen bewufst wird. Wenn ich über meine eigene Natur etwas Neues erfahre, so kann ich mir mit meinen bisherigen Fähigkeiten diese neue Auskunft als in nichts anderem bestehend vorstellen als darin, dafs ich einige weitere mir vorher noch unbekannte Fähigkeiten der Bethätigung des Bewufstseins, also des Empfindens, Denkens, Fühlens, Wollens besitze." — „Gleichwie also die Körper die nicht empfindende Ursache

sind, auf die einen gewissen Teil unserer Bewufstseinsakte zu beziehen wir uns naturgemäfs veranlafst sehen, so kann der Geist als das empfindende Subjekt aller Bewufstseinsakte, als das Subjekt, welches sie hat, bezeichnet werden. Aber von der Natur des Körpers oder Geistes kennen wir nichts als die Bewufstseinsakte, welche der erstere erregt und die der letztere erfährt".

Diese Anschauung von den Substanzen macht sich auch in wichtigen Konsequenzen geltend, die sie für die dritte Hauptart von Existenzen, für die Attribute hat. Alle sogenannten Attribute führen sich nach Mill eigentlich auf Empfindungen oder sonstige Bewufstseinszustände zurück; sie sind deshalb gar keine besonderen Existenzen und nur die Unvergleichbarkeit gewisser einfachster Attribute mit allen sonstigen Bewufstseinszuständen lasse es zweckmäfsig erscheinen, sie als eine für sich dastehende Gruppe von benennbaren Dingen aufzuführen. Lehrt er doch über die Attribute überhaupt dies: „wenn uns von den Körpern nichts bekannt ist und nichts bekannt sein kann als die Empfindungen, welche sie in uns oder in anderen erregen, so müssen diese Empfindungen alles sein, was wir zuletzt unter Attributen der Körper verstehen können." Von den gewöhnlich unterschiedenen drei Arten derselben, den Qualitäten, Quantitäten und Relationen bestimmt Mill die ersten als Attribute, welche auf solche Empfindungen gegründet sind, die durch die Gegenwart des Körpers vermittels unserer Organe in unserem Geiste erregt werden. Eine neue verborgene Ursache oder ein Vermögen liege also in solchen Eigenschaften nicht vor. Aus wievielen Gliedern die Kette von Ursachen und Wirkungen auch bestehen möge, die Art der Erzeugung des einen Gliedes aus dem anderen bleibe für uns gleich unerklärlich. Sei es doch ebenso leicht zu begreifen, dafs der Gegenstand die Empfindung direkt und auf einmal erzeugt als dafs er dieselbe Empfindung mit Hilfe von etwas anderem erzeugt, was das Vermögen sie zu erzeugen genannt werde. In derselben Weise ferner, wie eine Eigenschaft ein solches Attribut ist, das auf die Thatsache einer in uns durch die Gegenwart des Gegenstandes erzeugten gewissen Empfindung oder eines Empfindungskomplexes gegründet ist, erscheine ein derartiges Attribut, welches auf irgend einer Thatsache beruht, in die der Gegenstand in Ver-

bindung mit einem **anderen** eintritt als eine Relation zwischen ihm und dem anderen Gegenstande. Die einfachsten Fälle von Relation seien die, welche durch die Wörter Antezedenz und Konsequenz, sowie durch das Wort gleichzeitig ausgedrückt würden. Denn: „Zwei Gefühle überhaupt haben, heifst sie entweder nach einander oder gleichzeitig haben. Wenn Empfindungen oder andere Gefühle [Bewufstseinszustände] gegeben sind, so sind Aufeinanderfolge und Gleichzeitigkeit die Bedingungen, das Entweder - Oder, welchem sie durch die Natur unserer Fähigkeit unterworfen sind, und niemand war oder wird je im Stande sein, den Gegenstand weiter zu analysieren.“ Man würde diesen besonderen Fall der Relation also in Mill's Sinne wohl so verdeutlichen können: Es ist die Succession wie die Simultaneität eine solche Art von Relation, bei der das sogenannte fundamentum relationis so zu sagen identisch ist der Summe der Glieder, aber kein drittes neues Moment. Ähnlich wie bei diesem Falle liegt es nach Mill bei der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit. Auch hier handelt es sich lediglich um einen Zustand des Bewufstseins dessen, der ihn beobachtet. Die entgegengesetzten Fälle von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit sind Teile unserer Natur, der Analyse so wenig fähig, dafs sie bei jedem Versuche unsere sonstigen Bewufstseinszustände zu analysieren, schon vorausgesetzt werden. Auch mehrere, gewöhnlich mit anderen Namen belegte Relationen, sind nur wirkliche Fälle von Ähnlichkeit, z. B. Gleichheit, was nur ein anderes Wort sei für die gewöhnlich Identität genannte, genaue Ähnlichkeit, welche als zwischen Dinge in Beziehung auf Quantitäten existierend betrachtet werde. — Die letzte Klasse der Attribute seien eben diese Quantitäten. Nur durch Hinweis auf Beispiele lasse sich deren Bedeutung durch Benennung des eigentümlichen Falles bezeichnen. Es sei z. B. klar, „dafs die Empfindungen, welche ich von der Gallone Wasser empfange, und diejenigen, welche ich von der Gallone Wein empfange, nicht dieselben, d. h. nicht genau ähnlich sind; sie sind aber auch nicht ganz unähnlich, und das, worin sie ähnlich sind, ist genau das, worin allein die Gallone Wasser und die zehn Gallonen Wasser unähnlich sind. Dasjenige, worin die Gallone Wasser und die Gallone Wein einander ähnlich sind, und worin die Gallone Wasser und die zehn Gallonen Wasser

einander unähnlich sind, wird ihre Quantität genannt." Hiernach sind für Mill auch Relationen und Quantitäten, jene mit Ausnahme der einfachen Fälle von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Folge und Gleichzeitigkeit auf irgend eine Thatsache oder Erscheinung d. h. auf irgend eine mehr oder weniger komplizierte Reihe von Empfindungen oder Zuständen des Bewufstseins gegründet. Alle Attribute beruhen darum für uns entweder nur auf unseren Empfindungen oder auf anderen Bewufstseinszuständen oder sie sind etwas, was unauflöslich in diesen eingeschlossen liegt, wovon sogar die einfachen Relationen keine Ausnahme machen. Letztere seien indessen so wichtig, meint Mill, dafs, wenn sie auch streng genommen zu den Zuständen des Bewufstseins gezählt werden könnten, sie von des letzteren übrigen Zuständen dennoch so fundamental verschieden seien, dafs es eine nutzlose Spitzfindigkeit wäre, sie unter diese gemeinsame Rubrik zu bringen statt, wie erforderlich sie besonders zu klassifizieren. — Alle benennbaren Dinge seien demnach:

1. Gefühle oder Zustände des Bewufstseins;
2. Der Geist, welcher diese Zustände erfährt;
3. Die Körper oder äufseren Gegenstände, welche diese Gefühle erregen, samt den Vermögen oder den Eigenschaften, wodurch sie dieselben erregen;
4. Die Successionen und Coëxistenzen, die Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten zwischen den Bewufstseinszuständen. Diese Relationen, wenn sie auch als zwischen anderen Dingen stehend betrachtet werden, beständen in Wahrheit nur zwischen Zuständen des Bewufstseins, welche diese Dinge, wenn sie Körper sind, erregen, und wenn sie Geist sind, entweder erregen oder erfahren.

Dies ist die Mill'sche Theorie über die Substanzen, über deren Voraussetzungen und unmittelbare Konsequenzen. — Gekennzeichnet wird sie vor allem durch folgende Züge: 1) der unmittelbare Quell all' unseres Wissens liegt in den Empfindungen; 2) auch alle sonstigen geistigen und Bewufstseinszustände stammen aus diesen; 3) es giebt wohl Substanzen, aber nur als Folgerungen unserer Gedanken über Empfindungen, und von Schlüssen auf etwas sonst ganz Unerkennbares, was wir zu diesen hinzudenken: nämlich die körperlichen Substanzen als verborgene äufsere Ursachen von Empfindungen, und

den Geist als sonst unbekanntes Subjekt der Empfindungen; 4) der Geist allein erscheint hiernach als reine nur als beharrliches Substrat zu fassende Substanz, die Körper als eine Verbindung von Substrat und ursächlich wirkender Kraft; 5) wie alle sonstigen Existenzen, so sind auch die Substanzen, der Geist wie die Körper, blofs singuläre Thatsachen. Diesen Sätzen Mill's müssen wir durchaus widersprechen. Schon dem ersten derselben setzen wir folgenden entgegen: 1) die erste Gelegenheitsursache alles unseres Erfahrungswissens liegt freilich in den Empfindungen, die jedoch teils nicht blofs äufsere, sondern eben auch innere sind, teils, mindestens als letztere, einen Faktor ursprünglicher Bewufstseinsaktivität enthalten, der nicht aus ihnen als blofs vorübergehenden Phänomenen sich erklärt; noch mehr aber gilt es von jedem nicht bei vereinzelten Phänomenen noch blofs bei ihrer Sammlung und Summierung stehenbleibenden Wissen, dafs es sogar unmittelbar ganz andere Ursachen hat als die Empfindungen. — Mit Nichten jedoch stammen — auch nur rein empirisch betrachtet, — 2) alle sonstigen Bewufstseinszustände aus den Empfindungen. Wäre dies richtig, so müfsten mindestens alle Empfindungen zu Wahrnehmungen werden. Nicht einmal dies ist aber der Fall, da nur diejenigen Empfindungen zu Wahrnehmungen werden, die in unser Individualbewufstsein gelangen, wozu eine unwillkürliche oder willkürliche als Aufmerksamkeit sich bekundende Reaktion des inneren Bewufstseins gehört. Nur der geringste Teil der Empfindungen wird durch diese Reaktion, die also einen derartigen psychischen Faktor, wie er nicht in der Empfindung als solcher liegt, zu dieser hinzubringt, in Wahrnehmungen umgewandelt. Noch weitere Reaktionen treten hervor, wenn infolge davon, dafs der Reizgegenstand abwesend ist, der Empfindungs- resp. Wahrnehmungsinhalt nur noch durch die Erinnerung als Vorstellung im Bewufstsein fortbestehen kann. Schon daraus, dafs die Vorstellung alle qualitativen Eigenschaften der Empfindung, resp. Wahrnehmung eingebüfst hat, dafs z. B. die Vorstellung der blauen Farbe nicht selbst blau ist, wie die Empfindung, die sie in der Erinnerung gleichwohl deutlich repräsentiert, ferner daraus, dafs überdies die Intensitäten der Vorstellungen ganz andere als die der korrespondierenden Empfindungen sind — ist doch die Vorstel-

lung eines Donners kein stärkeres Schallbewufstsein als die eines Wagengeräusches, obschon die durch jenen veranlafste Empfindung allerdings ein stärkerer Schalleindruck war als die, welche letzteres hervorrief, —: auch schon aus solchen Thatsachen folgt, dafs eine Vorstellung niemals das blofse Ergebnis vorangegangener Empfindungen, also Wahrnehmungen sein kann. Ähnliches bezeugt der Umstand, dafs zwar Empfindungen oftmals noch gewisse Seiten an sich haben, die rein quantitativer Bestimmung zugänglich sind: Unterschiede von Intensitäten, auch der Dauer, der Häufigkeit der Empfindungen sind zum Teil quantitativ auffafsbar. Alle höheren Bewufstseinsakte aber sind nicht mefsbar. Es kann z. B. ein Ton zwar für die Empfindung noch $\frac{1}{2}$ mal so hoch, stark und lang andauernd sein als ein anderer, aber er ist es darum keineswegs auch für die Vorstellung. Denn die Erinnerung an einen tieferen Ton ist eben nicht selber tiefer als die an einen höheren, diejenige an einen stärkeren nicht selber stärker als die an einen schwächeren und endlich die an einen längeren auch nicht selber länger als die an einen kürzeren. Es ist daher in Wahrheit gar nicht das Gedächtnis, über welches uns die von Ebbinghaus angestellten, sicherlich vielfach scharfsinnigen Untersuchungen über die Fähigkeit und Zeitdauer, die zum Behalten bedeutungsloser Silben gehört, Auskunft geben: cf. dessen Schrift „Über das Gedächtnis“ Lpz. 1885. Wie wenig alle solche rein quantitativ und auf mechanische Weise möglichen Bestimmungen von Empfindungen, die immer nur — und zwar lediglich bei äufseren Empfindungen, die Verhältnisse dieser psychischen Phänomene zur Aufsenwelt, nie diese selbst angehen — das spezifisch seelische Moment solcher psychischen Vorgänge treffen, sieht man z. B. daran, dafs gewisse auch ohne andere psychische Vermittlung im Bewufstsein auftretenden Phänomene, wie schon die einfachsten Gefühle der Lust und Unlust jede quantitative Bestimmung ausschliefsen. Oder sollte jemand irgend welchen vernünftigen Sinn damit zu verbinden wissen, dafs irgend eine Lust $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{3}$ mal so gross oder auch nur 2, 3 oder 4 mal gröfser oder kleiner ist als eine andere? Vollends lehnen alle abstrakten Vorstellungen, alle Denkakte, alle Begriffe nach Form wie nach Inhalt es ab, irgendwie einer Auffassung unter mechanischen Gesichtspunkten oder überhaupt auch nur unter solchen, die irgendwie

ein sinnliches, auf den Reiz Rücksicht nehmendes und ihm entsprechendes psychisches Moment enthalten, zugänglich zu sein. Aus allen diesen Gründen erscheint uns das Bewuſstsein nicht bloſs in seinen entwickelteren psychischen Phänomenen, sondern schon auf der Stufe der Empfindung mehr zu sein als bloſs passives Echo eines Reizeindrucks. Muſs es diesen stets selbständig verarbeiten, um aus ihm eine Wahrnehmung, muſs es diese weiter ebenso verarbeiten, um aus ihr eine Vorstellung zu machen, gilt das Gleiche von ihm, wenn es diese zu einer Allgemein-Vorstellung, letztere zu einem abstrakten Begriff erhebt: so muſs es bereits bei jener ersten Verarbeitung des Reizeindrucks zu einer Empfindung, bei der in dieser und in ihr als solcher vorliegenden psychischen Aneignung und mindestens momentanen Festhaltung einer psychischen Folge eines rein mechanischen Vorgangs mehr sein und gewesen sein als ein bloſses Echo auf äuſseren Anstoſs. Es muſs die Seele sogar als empfindende und es müssen diese ihre Empfindungen selbst mehr sein als, was sie als diese vorübergehenden Phänomene zu sein scheinen. Mithin ist die Empfindung nur als solche überhaupt gar kein schlechthin ursprüngliches Phänomen, sondern bloſs die zeitlich erste Grundlage von Erfahrungen als von den auf Reizeindrücken beruhenden oder doch stets durch diese mitbedingten psychischen Phänomenen. — Diesen Darlegungen gegenüber wird Mill's zweiter Satz, den er noch dazu gar nicht müde wird, immer wieder und wieder zu betonen, also völlig hinfällig, daſs alle sonstigen Existenzen für uns und zumal alle Bewuſstseinszustände aus Empfindungen hervorgehen; vielmehr haben wir mit denselben bereits zur Genüge folgende Behauptung begründet: Irgend welche Empfindung oder irgend sonst eine Bewuſstseinserscheinung erzeugt die höher entwickelte, zu der sie selber zeitlich — der ursprünglichen Ordnung nach — im Verhältnis des voraufgehenden Gliedes steht, nicht etwa bloſs durch dieses Verhältnis und wie von selbst, sondern nur dadurh, daſs solche Empfindung oder solche Erscheinung auf die ganze Natur der Seele und deren ursprüngliche Aktivität sowohl ihrerseits als neuer Reiz einwirkt als auch, indem sie in der Seele eine früher nicht in Anspruch genommene Fähigkeit anregt und diese zu bisher noch nicht geübter Rückwirkung, nämlich zur Erzeugung einer Wahrnehmung, Vorstellung, eines Denk-

aktes u. s. w., veranlaſst. Diesen Sachverhalt verkennt auch Lipps in den Darlegungen über die seelische Reaktion auf Reize, „Grundthatsachen", S. 66. 3) Der dritte Satz, der für Mill's Auffassung charakteristisch ist, daſs es wohl Substanzen giebt, aber nur als etwas zu den Empfindungen Hinzugedachtes, ist schon nach früheren Auseinandersetzungen irrig. Wenn wir im kritischen sich selber und sein Verhältnis zu den Phänomenen prüfenden Denken Substanzen annehmen, so entsteht zwar das Selbstbewuſstsein und die Klarheit, mit der wir in abstrakter Reflexion die Natur der Substanzen begreifen, erst in diesem Denken. Ein solches Denken hat aber, wie schon Liebmann gegenüber entwickelt wurde, eine Giltigkeit von objektiver Bedeutung, wegen deren sein Inhalt auf etwas sich bezieht, was nicht bloſs im Denken vorhanden ist, und mittels deren es etwas sogar als real anſserhalb der ihm sich darbietenden Phänomene konstatieren, obschon nicht spezieller erkennen kann; jedenfalls aber hat solch' Denken eine Tragweite, die bis zu der hinter den Phänomenen liegenden Wirklichkeit reicht und der letzteren Wirkungen auf die afficierbare Sinnlichkeit des Bewuſstseins mindestens in solchen objektiven und wesenhaften Momenten erkennt, die den Phänomenen selber immanent sind. Sowohl die Konstanz und der Wechsel in diesen Phänomenen als auch eben dieser Gegensatz im Denken und seinen eigenen Inhalten, wobei dies Denken letzthin sogar von der Art ist, daſs es als reines Denken sich selber als konstantes Subjekt und vorempirisches Objekt zugleich erfaſst, sind von unserem Bewuſstsein untrennbar und damit fundamental für alle Wirklichkeit. Diese Unterschiede sind, sofern sie kritischer Selbstbesinnung in der denkenden Reflexion standhalten, also, so sehr sie zunächst auf dem Boden der individuellen Subjektivität gefunden und entdeckt werden, doch trotz dieser subjektiven Bedingtheit ihrer Natur nach Folge apriorischer Subjektivität oder der überindividuellen geistigen Organisation, also von objektiver Bedeutung. Wenn daher Mill auch die rein scholastische Form der Entgegensetzung von Substanz und Attribut mit Recht beanstandet, so folgt daraus noch gar nicht, daſs dieselbe überhaupt zu verwerfen ist, noch daſs derselben es an jedem Wahrheitskerne fehle. Allerdings Substanzen ohne Attribute und letztere ohne jene sind Hypostasierungen, die keinen Sinn haben.

Indeſs die Konstanz in den Phänomenen wie in dem geistigen Verhalten des Bewuſstseins, die als ein beharrliches Sein aller Prüfung unseres Denkens standhält, und ebenso der entsprechende Wechsel, von welchem, insofern er als ein veränderliches Sein unserem Denken stets sich auf's Neue aufdrängt, das Gleiche gilt, sind Realitäten, die irgendwie objektiv in der Natur des sinnlichen wie vernünftigen Lebens begründet sein müssen. Mill fragt: „Wenn alle weiſsen Substanzen zerstört würden, wo würde das Attribut Weiſse sein?" Er antwortet: „Weiſse oder irgend weiſse Dinge ist ein Widerspruch in den Worten, eine contradictio in adjecto". „Was die Selbstexistenz der Substanzen betrifft, so ist es sehr wahr, daſs man sich eine Substanz ohne jede andere Substanz existierend denken kann, man kann sich aber auch ein Attribut ohne irgend ein anderes Attribut denken: und wir können uns ebensowenig eine Substanz ohne Attribute denken als wir uns Attribute ohne eine Substanz denken können". Gewiſs richtig. Substanzen und Attribute fordern einander, aber doch eben nicht in gleicher Weise. Nie sind Substanzen ohne Attribute noch diese ohne jene; aber allerdings scheinen auf Grund des erwähnten substantiellen Zusammenhangs von dem, was in solchem sich befindet, gewisse Attribute untrennbar, während andere trennbar sind, und andererseits sind doch auch wieder manche der ersteren auch noch mit anderen Attributen zusammen Bestandteile eines oder mehrer sonstiger, als Substanzen erscheinender Komplexe, sodaſs eine andere objektive Grundlage die Substanzen als die Attribute voraussetzen. Hiernach ist unser Wissen von den Substanzen weder **bloſs** p h ä n o m e n a l, wie Mill und Hamilton meinen, noch dazu geneigt, die Substanzen als „Dinge an sich" a b s o l u t von den Phänomenen zu trennen oder gar die innerhalb dieser bestehenden, nur relativ zu fassenden, Substanzen von den Attributen als besondere Dinge zu scheiden. Wohl gelangen wir bis zu Substanzen, die in den Phänomenen nicht bloſs immanent sind, aber auch dann doch nur durch Schlüsse von ihren Wirkungen, welche sie auf die ihrem Sein nach konstatierbaren Phänomene üben; und im Übrigen sind im Speziellen erkennbar uns nur die den Phänomenen immanenten Substanzen, die nur in r e l a t i v e r Selbständigkeit gegenüber ihren Attributen erscheinen, von denen also nicht diese i h r e Attribute losgelöst werden können, sondern im Verhältnis zu

welchen diese Attribute nur insofern selbständig erscheinen als eben solche Elemente, wie sie mit diesen Substanzen in einen attributiven Zusammenhang eingetreten sind, mit anderen Substanzen eine bestimmte gleichartige Verbindung eingehen. Gelb existiert in Verbindung mit Gold eben nur als goldgelbes Attribut und das Gold als Substanz nicht ohne diese Goldgelbheit; aber die Farbe der Gelbheit tritt auch in Verbindung mit der Citrone auf und als Farbe eben in noch irgendwie gleichartiger Weise zu dieser wie zum Golde hinzu. Eben deshalb erscheint die Gelbheit der Farbe als ein Attribut, das, als in mehreren Substanzen vorkommend, ein von diesen unabhängiges Fundament, nämlich in gewissen chemischen Mischungen und ihren Lichtwirkungen hat. So wenig nun auch das Gold oder die Citrone ohne diese gelbe Farbe in ihrer besonderen Nüancierung existieren und so sehr wir sie substantiell fassen müssen, weil sie Komplexe bilden, in denen mit anderen Attributen (wie mit ihrer unterschiedenen Dichtigkeit, ihrer metallischen Natur dort, ihrer pflanzlichen hier) auch jene Farbennüancen stets vorkommen, während ihre Gröfse, ihre Gestalt und Lage wechseln: ebenso berechtigt sind wir für alle diese unterschiedenen Momente, da sie einer kritischen Prüfung unseres Nachdenkens über wiederholte diesem dargebotenene Erfahrungen stichhalten, objektive Gründe in einer Wirklichkeit anzunehmen, die weder blofs in unserem subjektiven Denken noch gar in den überhaupt jeder vollen Selbständigkeit entbehrenden Empfindungen enthalten sind. — Diese kritische Auffassung der Substanzen ist also freilich sehr verschieden von der Mill's und doch nicht scholastisch. Es ist wahrlich äufserst bequem den Begriff jener so thöricht zu fassen, dafs ihn ein Kind widerlegen kann. Wer denkt sich denn heutzutage, wenn er von Substanzen redet und sie gelten läfst, das Ich oder irgend welche andere Substanz in jener angeblich scholastischen Weise, dafs er sie von ihren Elementen trennt und ohne diese die einzelnen Substanzen gesondert real existieren läfst? Alle erscheinenden Substanzen denken wir uns den Attributen wie sonstigen Bestandteilen immanent; nicht die einzelnen Substanzen sollen für sich existieren, sondern es soll nur der substantielle Zusammenhang, der im Verhältnis verschiedener nur als Substanzen bezeichneten einzelnen Phänomene und Komplexe zu ihren Attributen sich geltend macht, ein anderer

sein als der accidentelle, der in einem anderen Verhältnis derselben zu stets veränderlichen Eigenschaften hervortritt.*) — Wäre die Substanz nur die Folge der Elemente und ihrer Zusammensetzungen, keine reale selbständige Einheit, so wäre sie unfähig, das zu leisten, was sie leisten soll; nicht einmal die stetige Natur eines Körper genannten Komplexes könnte sie begreiflich machen, geschweige denn, dafs sie, wie das später noch spezieller dargethan werden soll, als Subjekt von Thätigkeiten und Kraftäufserungen zu brauchen wäre. — 4) Die Mill des Weiteren eigentümliche Ansicht, dafs der Geist allein nur als beharrliches Substrat, die Körper zugleich als substantielle Ursachen gefafst werden, ist schon deshalb nicht haltbar, weil alle Ursächlichkeit unmittelbar eben nur auf dem Boden geistigen Lebens konstatierbar ist; andererseits aber sind gerade die Körper wenigstens negativ charakterisiert durch den Mangel eigener Thätigkeit. Doch darüber Näheres später! — 5) Dafs alle Existenzen nur singuläre Thatsachen sind, ist eine Annahme Mill's, die nicht einmal alle Positivisten teilen. Comte z. B. nahm ja auch abstrakte Thatsachen an. Dafs dies unrichtig ist, haben wir zwar gesehen, aber auch bei ihrer Bestreitung zugleich die Notwendigkeit und den Sinn von Vernunftthatsachen dargethan. Es giebt eben, wie kritische Selbstbesinnung konstatiert, auch ein wirkliches, nicht nur ein abstraktes Allgemeine. Das erstere und überdies jenes Wirkliche, das wir zur Erklärung des Zusammenhangs von Einzel-Thatsachen hinzudenken müssen, bezeugen, dafs die Wirklichkeit sich nicht in Einzel-Thatsachen, ja nicht einmal in Thatsachen erschöpft. Denn die Vernunftthatsachen sind als solche keine singulären Phänomene; das behufs Erklärung des Zusammenhangs von diesen wie jenen hinzuzudenkende und als Inhalt eines kritischen Denkens über solche Thatsachen objektiv bedeutsame Wirkliche ist wiederum keine Thatsache, da es in keiner unmittelbaren

*) Übrigens hat auch die Scholastik gar nicht jene verkehrte Meinung gehabt. Aus dem Umstande, dafs man das als Substanz gedachte Substrat auch gewissen wesentlichen Eigenschaften, vollends den Accidenzen gegenüber sich selbständig verhaltend vorstellte, folgt nur, dafs es weder mit jenen noch gar mit diesen zusammenfiel, aber nicht, dafs es ohne diese existieren sollte.

Auffassungsweise des Bewufstseins d. h. in keiner Anschauung oder Wahrnehmung uns zugänglich ist. — Noch einen in den obigen Gründen gegen Mill nicht geltend gemachten Gesichtspunkt hat bereits Riehl behufs Widerlegung von des Engländers Fundamental-Irrtum hervorgehoben. Dieser Gesichtspunkt ist ganz berechtigt und gewinnt an Kraft nur noch mehr dadurch, dafs wir in Abweichung von Riehl nicht zugeben dürfen, dafs die Empfindungen die einzigen unmittelbaren Gegenstände der Erfahrung sind. Erwiesen sie sich doch nur als die zeitlich ersten, während sie selber nichts Ursprüngliches, sondern immer schon durch ein freithätiges Moment des konstanten vorempirischen Bewufstseins sogar auf die für ihre spezifische Eigenart entscheidendste Weise Mitbedingtes sind. Abgesehen davon hat aber Riehl Recht. Sein „Philosophischer Kritizismus" charakterisiert nämlich im II. Bd. Mill's bezügliche Lehre so: „Nicht die Vorstellungen, sondern die Empfindungen sind zufolge von Mill's reinem Phänomenalismus allein von absoluter Realität, die Gegenstände hingegen lediglich durch Associationen verknüpfte permanente Möglichkeiten von Empfindungen." Scheinbar, wendet nun Riehl hiergegen ein, lasse diese Hypothese an Einfachheit nichts zu wünschen übrig. Sie findet die Anknüpfung der Empfindungen an Existenzen, deren Wirkungen und Zeichen jene sind, entbehrlich und genügt somit der subjektiven Maxime der Sparsamkeit von Prinzipien. Überdies werde sie durch die Erwägung unterstützt, dafs in der That coexistierende und aufeinanderfolgende Empfindungen die einzigen unmittelbaren Gegenstände unserer Erfahrung sind, — womit aber, wie eben erinnert wurde, Riehl dem Empirismus ein viel zu weitgehendes, ja eigentlich ganz unbegründetes Zugeständnis macht. Näher besehen, fährt Riehl alsdann jedoch richtig fort und kommt damit gerade auf einen allerdings noch recht bedeutsamen den Phänomenalismus widerlegenden Gesichtspunkt, — näher besehen also erweise sich jene Hypothese gar nicht so einfach, sondern gerade im Gegenteil als äufserst verwickelt und daher mindestens als äufserst unwahrscheinlich. Riehl hebt nämlich Folgendes treffend hervor: Der Umstand, dafs ein und derselbe Empfindungskomplex gleichzeitig in verschiedenen Subjekten als wirkliche Wahrnehmung und als permanente Möglichkeit, diese Empfindungen zu erlangen existiert, läfst sich ohne Gewalt-

thätigkeit nur durch die Annahme erklären, dafs der Gegenstand selbst zum Teil unabhängig von diesen widersprechenden Bewufstseinszuständen existiere. Dafs Jemand sich im Raum bewegt und dabei gewisse Eindrücke erhält, ist nach Mill also, wie Riehl nochmals betont, nur eine von ihm und anderen empfundene Thatsache. Nur die Empfindung dieser Bewegung und ihrer Eindrücke existiere angeblich. Die gleiche Bewegung, so wendet er ein, und die gleichen wahrgenommenen Eindrücke können nun aber mehrere Subjekte gleichzeitig wahrgenommen haben als auch das Bewufstsein, sie stets wieder zu erlangen, in sich tragen. Dies ist ohne Annahme der Realität nur künstlich zu erklären. Und das Gleiche, meint Riehl weiter, gilt von der Thatsache, dafs ein willkürlicher Eingriff in einen Empfindungskomplex für alle gleichartigen Subjekte dieselbe Folge hat oder kurz von der Fähigkeit, mit den Dingen gemeinschaftlich zu experimentieren. Wenn jemand z. B. zum ersten Male von Bonn nach Köln reise, so erhalte er eine gewisse Reihe von Eindrücken, die sich auf der Rückreise in umgekehrter Folge in eine Serie von Möglichkeiten und zwar, wie man in diesem Fall anzunehmen berechtigt sei, von permanenten stets wiederholbaren Möglichkeiten verwandelt. Allein zur selbigen Stunde ist die gleiche Reihe von Möglichkeiten für einen zweiten Reisenden, der etwa zuerst jene Strecke in der Richtung der Rückkehr des ersten macht, eine Reihe von wirklichen Empfindungen, für einen dritten vielleicht, der diese Strecke berufsmäfsig zurücklegt, Beides zugleich. Auch wenn man, so schliefst hieraus Riehl, wie es mit Recht geschieht, das Bewufstsein für die unmittelbarste Realität für uns Menschen ansieht, so erklärt sich ein so verschiedenes Verhalten der nämlichen Serie von Phänomenen am einfachsten, wenn ein wirklicher d. h. ein nicht aus blofsen Empfindungen oder anderen Bewufstseinsmomenten gebahnter Weg von Bonn nach Köln führt.

Die Gleichheit und Verschiedenheit des Bewufstseins verschiedener Subjekte inbezug auf das gleiche Objekt ist nur zu verstehen, wenn diesem Objekt etwas zum Teil von den Subjekten Unterschiedenes, das sie vorstellen, entspricht. Freilich ist der Gegenstand nur Teil einer vorgestellten — besser würde Riehl sagen einer vorstellbaren —, aber nicht einer b l o f s vorgestellten Welt. —

c.

Noch gröfseren Einflufs auf das gegenwärtige Denken der Engländer als der schon verstorbene Mill hat der noch lebende Spencer. Während jener seine theoretische Hauptarbeit auf das Logische richtete, sodafs er im 4. Kap. des 6. Buchs seiner Logik sogar auf das Entschiedenste Comte's Leugnung seiner den geistigen Zuständen immanenten Gesetzmäfsigkeit bekämpft, wendet dieser seine theoretischen Studien vorzugsweise dem Psychologischen zu. Schon Mill hielt Comte gegenüber an der Selbständigkeit der Psychologie im Interesse der Logik selber fest und that ihre Unabhängigkeit von der Physiologie dar. Freilich befand sich Mill nach der oben gegebenen Kritik seiner Theorie von der Empfindung in einem fundamentalen Irrtume, wenn er gleichwohl das ganze Gebiet der Sinneswahrnehmungen der mechanischen Auffassung preisgab. Aber davon blieb Mill stets überzeugt, dafs von allen übrigen psychischen Phänomenen die Physiologie uns wenig oder gar nichts zu erklären wisse. Es gebe vielmehr eine besondere innerhalb des Bereichs der Vorstellungen selber verbleibende Methode, die rein empirisch deren Wechsel und Veränderungen erkläre; Mill meint die schon von Dugald Stewart und Thomas Brown begründete Associationspsychologie. Nur an diese sollen wir nach Mill bei der Erklärung der psychischen Phänomene uns halten, indem wir die metaphysische Frage ganz dahingestellt sein lassen, ob die Erscheinungen der Gedankenfolge sich vielleicht ebenso wie die Empfindungen später auch einmal als blofse Ergebnisse der Gehirnthätigkeit herausstellen mögen oder nicht. So suchte Mill trotz der Auslieferung des Gebiets der Sinneswahrnehmungen an die Physiologie die Autonomie des Wissens vom Denken und von den Gemütsbewegungen zu retten. Gegenüber dieser vorsichtigen Zurückhaltung Mill's, der auf solche Art der Associationspsychologie nur ein provisorisches Recht sichert, tritt Herb. Spencer ganz und voll für diese ein. Die Psychologie gilt ihm für eine Wissenschaft, die einzig in ihrer Art und von jedem anderen Wissensgebiete vollkommen unabhängig sei. In seinen „Principles of psychology" 2. ed. I, S. 140. § 56 heifst es: „Under its subjective aspect, Psychologie is a totally unique science, independant of and antithetically opposed to all other sciences whatever". Hat doch

diese Psychologie es zu thun mit Thatsachen von ganz spezifischer Natur, da die Bewufstseinserscheinungen Phänomene sui generis sind. Vollends steigert sich für Spencer die Selbständigkeit der Psychologie durch die von ihm besonders energisch vertretene Überzeugung der Priorität der inneren Erfahrung. Er stützt diese auf den Umstand, dafs alles uns unmittelbar Gegebene angeblich blofs ein Psychisches sei. Das Physische werde nur vorausgesetzt und löse sich in gewissem Sinne selber in Psychisches auf. Wenn dies richtig ist, so mufs natürlich auch alle Kausalität dem Psychischen selber immanent sein. Um so zuversichtlicher macht sich Herbert Spencer daran, experimentell und rein induktiv des Näheren den Zusammenhang darzulegen, in welchem die Vorstellungen zu einander stehen auf Grund der rein empirisch konstatierten und methodisch gesicherten Art der Abfolge derselben, sowie vermöge jener näheren Beziehungen, welche bei der Reproduktion dadurch zwischen ihnen gestiftet werden, dafs sie in einem Falle inhaltlich ähnlich sind oder einen Kontrast bilden, dafs sie im anderen mit einander coexistiert haben oder dafs sie endlich drittens in der Weise schon einmal oder öfter successiv aufgetreten sind, dafs kein anderes Glied zwischen sie getreten war. Jedweder derartig aufgewiesene associative Zusammenhang ist also nichts als eine detailliertere Beschreibung eines rein mechanisch aufgefafsten Vorstellungsverlaufes. Gegen die Zulässigkeit dieser Methode wäre solange nichts einzuwenden, als sie darauf verzichtete, irgendwie Kausalerklärung und wissenschaftlich zureichend zu sein. Diese Vorsicht und Bescheidenheit sind jedoch Eigenschaften, die man dem Spencer'schen Relativismus eben nicht nachrühmen kann; gerade dies ist der Sachverhalt, der wieder unsere Kritik herausfordert, und zwar um so mehr, als diese Richtung sehr vornehm auf die deutsche Metaphysik von oben herabsieht, was besonders in Lewes' Darstellung der „Gesch. d. Philos." hervortritt. Bevor wir auf diese Kritik eingehen, bezeichnen wir noch folgende für Spencer's Lehre vorzugsweise charakteristische Züge. — Zuvörderst weist er, von dem Unerforschbaren oder „Unerkennbaren" seine Betrachtungen anhebend, auf den Umstand hin, dafs alle menschlichen Ansichten aus wirklich erlebten Erfahrungen hervorgehen, da diese die einzige ursprüngliche Grundlage aller Erkenntnis seien. Sogar

die falschen Ansichten stammten daher. Fänden diese nun noch dazu Anklang, ja hartnäckige Verteidigung, so erkläre sich solch zähes Festhalten an ihnen lediglich dadurch, dafs sie etwas enthalten, wodurch sie dem menschlichen Geiste sich empfehlen. In jedem Irrtum stecke ein wenn auch nur kleines Körnchen Wahrheit. Von irgendwelchen Antithesen sei keine schlechthin wahr oder falsch. Um den so entgegengesetzten Meinungen zugrunde liegenden unbestreitbaren Sachverhalt zu ermitteln, sei eine Beseitigung der mannigfachen konkreten Faktoren, in denen sie sich widersprechen, erforderlich und für den übrig bleibenden gemeinsamen Rest sei ein abstrakter Ausdruck, als für alle Modifikationen giltige und sie umfassende Formel, zu suchen. Kein Gegensatz aber sei so tiefgreifend und bedeutsam wie der zwischen Glauben und Wissen, zwischen Religion und Wissenschaft. Allerdings sind die religiösen Grundbegriffe in sich widerspruchsvoll, sinnlich unvollziehbar, wie denn keine der Hypothesen über das Wie und Woher der Dinge logisch sich rechtfertigen lasse. Bei aller Verschiedenheit der religiösen Bekenntnisse vom gröfsten Aberglauben bis zur entwickeltsten Gestalt des Monotheismus herrsche jedoch Einstimmigkeit darüber, dafs das Weltdasein ein zwar stets der Aufklärung bedürftiges, aber nie vollständig zu lösendes Rätsel und Geheimnis bleibe. Mithin liege den relativen und so entgegengesetzten Irrtümern auch auf diesem Gebiete eine allgemeinste Wahrheit als letzte einstimmige Thatsache zugrunde. Sogar in der Entwickelung der Bekenntnisformen trete für den Blick des Forschers auf dem Felde der vergleichenden Religionsgeschichte, dessen Horizont den Verlauf der letzteren vom Fetischismus bis zur spekulativen Theologie des Abendlandes in ihren sublimsten Theorieen umfasse, die ursprünglich nur geahnte Wahrheit stets deutlicher zu Tage, dafs es ein allgegenwärtiges, unbegreifliches und unerforschliches Wesen gebe, dessen Offenbarungen alle Erscheinungen seien. — Liegt denn aber, so müssen wir sogleich hier kritisch fragen, in dieser Überzeugung nicht selber eine bedeutsame Hypothese über den Ursprung aller als solche Offenbarungen hingestellten Erscheinungen vor und auf welche andere Weise ist sie gerechtfertigt als mit den Mitteln der Logik und ihres formalen und methodischen Denkens, das von den durch Harms uns näher bekannt gewordenen Kriterien der

Wahrheit und Gewifsheit geleitet wird und sich auf einen erfahrungsmäfsig dargebotenen Inhalt erstreckt? — Jener grundlegenden religiösen Wahrheit, die nach Spencer angeblich auf das Absolute verzichtet, entspricht nach ihm des Weiteren die von Protagoras bis auf Kant mit stets sich mehrender Klarheit gewonnene erkenntnistheoretische Überzeugung von der Unmöglichkeit eines absoluten theoretischen Wissens. Auch für die Wissenschaft bleibe die hinter allen Erscheinungen sich versteckende Realität stets unbekannt. Induktion lehre die Unrealisierbarkeit der wissenschaftlichen Grundbegriffe, Deduktion erweise aus der Natur des Erkenntnisvermögens, wie sie Analyse des Denkprozesses und seines Produktes ermittele, gleichfalls die Schranken der menschlichen Erkenntnis. Als solche stellen sich dar 1) gewisse Urthatsachen, welche die letzten Elemente des subjektiven wie objektiven Seins bilden, nämlich dort die ersten [sic!] Zustände des Bewufstseins, die Empfindungen, sowie die bewufste Substanz, das Ich als Einheit von Subjekt und Objekt, hier: Raum, Zeit, Bewegung, Materie, Kraft. Dies seien lauter nach Wesen und Ursprung schlechthin unbegreifliche Realitäten. 2) ist ein weiterer Umstand, der unser Wissen begrenzt, darin anzuerkennen, dafs die Subsumtion einzelner Thatsachen unter allgemeinere schliefslich auf einen nicht noch weiter zurückführbaren allgemeinsten, obersten, also [sic!] unerklärbaren und unbegreiflichen Vorstellungsinhalt hinführe. Endlich giebt es nach Spencer noch einen dritten Grenzpunkt unseres Wissens. Sei doch all' unser Denken lediglich ein Setzen von Beziehungen. Denn entweder stifte es gewisse Verhältnisse zwischen den Bewufstseinsinhalten oder es erkenne deren Verschiedenheit oder ihre Gleichartigkeit. Für unser Denken, das sich in solchen Relationen bewege, das stets im Begrenzen, Unterscheiden und Gleichsetzen bestehe, sei mithin ein jede Relation ausschliefsendes Absolutes unzugänglich. — Aufser seiner Ansicht über das Verhältnis von Glauben und Wissen, sowie über die Grenzen der Erkenntnis und deren Relativität wird Spencer's Lehre theoretisch noch besonders gekennzeichnet durch seine Auffassung der Stellung der Philosophie zu den Fachwissenschaften und durch die von jener erkannte Grundthatsache der Entwicklung und Auflösung, der evolution und dissolution. Zufolge der ersteren bleibt also auch Philosophie nur relatives, obzwar

höchstes Wissen. Beschränkt sich auch alle Erkenntnis auf das Relative, so stellen ihre Ergebnisse sich doch in einer Reihe von Wissensgebieten oder Disziplinen dar, deren Wahrheiten zu einander im Verhältnis zunehmender Verallgemeinerung stehen. Die Spitze dieser Pyramide bilden die Wahrheiten der Philosophie. Das naive unkritische Wissen des gemeinen Mannes ist nirgends streng in sich geschlossen und übereinstimmend, erst teilweise zur Ordnung und Einheit geführt ist sodann das Fachwissen, während das philosophische vollkommen in sich übereinstimmend und in geregelten Zusammenhang gebracht ist. So folgen aufeinander die noch gar nicht, die blofs teilweise und schliefslich die völlig vereinheitlichte Erkenntnis. Letztere ist die Philosophie, welche die obersten Generalisationen der übrigen Disziplinen in einer höchsten verknüpft. — Für diese Wissenschaft stellt sich als allgemeinste Thatsache jedoch der Doppelprozefs der Entwicklung und Auflösung dar, deren erstere in Bewegung und Zusammenschlufs des Stoffs, die letztere in Aufnahme von Bewegung und Lockerung des Stoffes bestehe. Dieser allgemeinsten Thatsache entspricht als allgemeinste Wahrheit nach Spencer die Überzeugung von der Erhaltung der Energie. Aus dem ihr zufolge anzunehmenden Fortbestehen der Kraft leitet er die Axiome von der Unzerstörbarkeit des Stoffes sowie von der Fortdauer aller aktuellen und potentiellen Bewegung ab, ferner den Satz von der Gleichförmigkeit der Natur (nach welchem gleichen Kundgebungen der Kraft unter gleichen Formen und Umständen gleiche Kundgebungen vorausgehen resp. folgen müssen), endlich den von der Umsetzbarkeit der Kräfte in einander u. dgl. m., z. B. Gesetze über Richtung und Rhythmus der Bewegung. Zu näheren Bestimmungen über den Begriff der „Entwicklung“ selber gehört vor allem der Satz, es gehe mit Steigerung des Zusammenschlusses der Materie, der Stoff-Integration, ein Wachstum der Ungleichartigkeit (Differenzierung) und eine Zunahme der Besonderung Hand in Hand.

Wie wir von vornherein diesem Relativismus Spencer's schon an erster Stelle widersprechen mufsten, da wir nicht anzuerkennen vermochten, dafs der von diesem Relativisten selber anerkannte Begriff eines sonst unbegreiflichen Wesens, das allgegenwärtige letzte Ursache der Erscheinungen sei, einem Verzicht auf einen absoluten Vorstellungsinhalt gleichkomme, so

müssen wir nunmehr auch die weiteren grundlegenden Bestimmungen seiner theoretischen Philosophie bekämpfen. Es ist nämlich nicht richtig, dafs nicht blofs dem Glauben, sondern auch der Wissenschaft die hinter den Erscheinungen liegende Realität unbekannt bleibt. Gerade unser logisches Denken, wie wir an früheren Stellen wiederholt nachgewiesen haben, dringt bis zur Wirklichkeit vor, freilich nicht das naive und ganz unbefangene den Eindrücken der Sinne sich überlassende, sondern das diese prüfende und sichtende, gegen sich selber kritisch verfahrende und sich berichtigende Denken. Andererseits ist zuzugestehen, dafs die Gewinnung logischer Objektivität, mittels deren wir bis zum W e s e n der Phänomene gelangen, noch keineswegs eine auch die spezielle Natur und den speziellen Zusammenhang der Dinge erschliefsende Gewifsheit verbürgt. Die logische ist, wie wir das aus der Behandlung der Kantischen Unterschiede der Gewifsheit lernten, noch keine erkenntnistheoretische Gewifsheit. Letztere beschränkt sich auf die Erscheinungen, erstere jedoch, was Spencer verkennt, nicht. Es bleibt bei diesem wie bei den modernen englischen Empiristen überhaupt ihr Kardinalfehler, dafs sie versäumen, unbefangen und gründlich sich mit dem Studium, wenn nicht der deutschen Metaphysik, so doch der deutschen Erkenntnistheorie zu beschäftigen. Nur diese gewährt auch die Spencer des Weiteren sich verbergende Einsicht, dafs und warum E m p f i n d u n g e n keine e r s t e n Zustände des B e w u f s t s e i n s im Sinne von l e t z t e n s u b j e k t i v e n E l e m e n t e n sein können, sondern l e d i g l i c h d i e z e i t l i c h e r s t e n P h ä n o m e n e d e s i n **Erfahrung** b e g r i f f e n e n B e w u f s t s e i n s; auch erscheint das Ich als Substanz des Bewufstseins nicht, wie Spencer ferner meint, als Einheit von Subjekt und Objekt — welche Einheit vielmehr Produkt einer Abstraktion und mannigfacher Erfahrungen ist — sondern dasselbe ist Substanz als jenes beharrliche Substrat, durch welches letzthin auch diese Einheit erst entsteht. Jener angeblich auf nichts weiter zurückführbare abstrakteste Vorstellungsinhalt aber, der die Subsumtionen unter ein höheres Allgemeine abschliefst, ist doch mindestens nach Seiten dieser Subsumtionen zu etwas Erklärbares, weil aus der mittels derselben vollzogenen Reihe von Abstraktionen Hervorgegangenes. Auf diese Art strotzt der Spencer'sche Relativismus förmlich von Unklarheiten und Widersprüchen. Und doch

gab und giebt es deutsche Philosophen, wie Laas und v. Giźycki, welche sich geberden, als ob unsere Denker eine wunderbare Weisheit und Erleuchtung sich von diesen seichten Relativisten Englands herholen könnten. Falckenberg aber a. a. O. S. 436 wendet sich wie wir mit der ihm eigenen Ruhe und Besonnenheit gegen Spencer's Relativismus, indem er sagt: es sei „zu weit gegangen“, wenn jene Empiristen „die Vorstellung des Absoluten“ für einen bloſsen Ausdruck der Unvorstellbarkeit und das Dasein desselben für problematisch erklären. „Das Wesen des Absoluten ist unerkennbar [nur im Besonderen unerkennbar], nicht seine Existenz. Die Erwägungen, welche für die Relativität der Erkenntnis und ihre Beschränkung auf Erscheinungen sprechen, sprechen zugleich für das Vorhandensein eines Nichtrelativen, dessen Erscheinung das Relative ist, mit dem Begriffe des Relativen und der Erscheinung ist eo ipso als Korrelat desselben, der des Absoluten, das sich darin manifestiert, gesetzt.“ Eben derselbe wendet sich a. a. O. S. 437 auch gegen den Spencer'schen Grundgedanken seiner positiven Lehre. Mit Recht sagt Falckenberg: „Wenn selbst von Hegel gesagt werden durfte, daſs er sich vergeblich abmühe, mit formalen Begriffen die konkrete Fülle der Wirklichkeit zu meistern, so findet dieser Vorwurf im erhöhten Maſse auf Spencer Anwendung. Die dürren, der Naturwissenschaft entnommenen Schemata der Konzentration, Anpassung u. s. w., unzulänglich schon auf eigenem Gebiete, erweisen sich als vollständig ohnmächtig zur Bewältigung der verwickelten und eigenartigen Erscheinungen geistigen Lebens.“ Allein nicht nur dies ist Falckenberg zuzugeben, sondern bedenklich ist auch, was den dritten Hauptzug der theoretischen Grundlage von Spencer's Lehre angeht, seine Ansicht über die Stellung der Philosophie zu den übrigen Wissenschaften. Jene käut nach Spencer eigentlich nur encyklopädisch wieder, was diese schon verdaut haben; sie hat keine recht eigentümliche und spezielle Aufgabe. In dieser Hinsicht ist sehr scharf, aber durchaus treffend Dühring's Tadel. Dieser bemerkt in der „Krit. Gesch. der Philos.“ S. 534; „... vergessen wir nicht, daſs Herr Spencer überhaupt von der Philosophie einen sehr niedrigen und unzutreffenden Begriff hat. Sie ist ihm Einsmachung (unification) der Wissenschaften und erhält so jene überflüssige und für sie sogar schädliche, im besten Falle rationell encyklopädische Auf-

gabe, die in besserer Gestalt einen Teil der Comte'schen Unternehmung, aber eben nur den bedeutungsloseren Teil der Philosophie des Französischen Denkers ausgemacht hat. Die philosophisch gefärbte Reproduktion der einzelnen Wissenschaften ist meist nur eine Verunstaltung ihres Inhalts, und wer nicht mit den ersten Vertretern eines Fachs zu konkurrieren vermag, der möge seine Hände davon fernhalten und nicht in sogenannten philosophischen Überarbeitungen die Philosophie selbst prostituieren." Nicht minder energisch und berechtigt ist die Art und Weise, wie auch Dühring Spencer's Prinzip der Entwicklung in Anspruch nimmt. Er sagt ebd. S. 533: „Der fragliche Engländer nennt alle Verdichtung der Materie eine Entwicklung, stellt ihr die Zerstreuung als Auflösung (dissolution) entgegen und meint nun, mit diesem handgreiflichen und oberflächlichen Schematismus die intimsten Gestaltungsvorgänge der Dinge einschliefslich der organischen, vitalen, psychologischen, gesellschaftlichen und politischen Bildungs- und Städtebildungshergänge zu decken. Er scheint es förmlich für eine Entdeckung zu halten, dafs die Evolutionen von ihm als „Konzentrationen" der Materie aufgefafst werden. Diese letztere plump äufserliche Vorstellungsart, die in vager Analogieenspielerei auf die Menschenwelt und z. B. auf die Bevölkerungsverdichtung übertragen wird, ist nun der Kern des sogenannten Gesetzes der Entwicklung. Mit dem wahren Begriff der Entwicklung, der auch dem Wortsinn entspricht, hat dieser äufserlich plumpe Schematismus nichts zu schaffen. Die natürliche Vorstellungsart von der Entwicklung ist uralt und im vorigen Jahrhundert von Seiten der Naturwissenschaft des Organischen wieder lebendig geworden. Die querlaufenden Schematisierungen des Herrn Spencer erscheinen um so bizarrer als ihn die niederen, mehr beschreibenden oder doch weniger exakt gestalteten Teile des Naturwissens in seinen Studien und litterarischen Studienfrüchten ungleich mehr beschäftigt haben als die exakteren und namentlich die mit der Mathematik im Zusammenhang befindlichen Gebiete."

So wenig nach all' diesen Erwägungen die Grundlagen der Spencer'schen Theorie zu billigen sind, so prinzipiell unhaltbar seine erkenntnistheoretische Position im Allgemeinen und auch die einzelnen Hauptzüge in der Physiognomie dieses relativistischen

Empirismus sind, so erklärt sich doch allein aus dem eigentümlichen Zusammenwirken all' dieser Faktoren die Zuversicht von desselben associationspsychologischer Methode. Letztere ist jedoch selbstverständlich so unhaltbar wie ihre Voraussetzungen. Diese bildet unter den erkenntnistheoretischen Grundlagen im Besonderen die Spencer mit Mill gemeinsame irrige Ansicht, dafs die Empfindung die elementarste psychische Urthatsache sei. In Wahrheit werden aber gar nicht alle Empfindungen zu Phänomenen der psychischen Erfahrung, mindestens nicht alle von jenen Empfindungen, die auf äufseren Reizeindrücken beruhen, geschweige denn, dafs sie schon von Haus aus psychische Fundamente der Erfahrung wären. Dieser Aberglaube an die Empfindung als die angeblich einzige Basis alles psychischen Daseins, Geschehens und Lebens stammt aber bereits aus den historischen Anfängen des englischen Empirismus und er ist das Mittel, durch welchen dieser die Lücke in seiner Kausalerklärung zu vertuschen sucht. Durch das willkürliche Setzen der Empfindung als solcher allmächtigen Basis gewinnt die Associationspsychologie scheinbar jenes Glied, das der Kette ihrer Betrachtungen einen ihr an sich ganz fremden kausalen Zusammenhang giebt. Schon Fr. A. Lange hat dies betont. Zuvörderst hebt dieser hervor, dafs die Möglichkeit, den Vorstellungswechsel mit einem nach Analogie der „somatischen Methode“ vor sich gehenden Verfahren zu behandeln, noch keineswegs berechtige, hier ein psychisches Geschehen ohne physiologische Grundlage anzunehmen. „Man kann nämlich“, lehrt Lange, „Gesch. des Materialismus“, Bd. II, S. 394, „die Lehre vom Vorstellungswechsel d. h. vom Einflusse vorhandener oder neu in das Bewufstsein getretener Vorstellungen auf die nachfolgenden, nicht nur theoretisch entwickeln, sondern auch in einem bei weitem gröfseren Mafse, als es bisher geschehen ist, auf Experiment und Beobachtung stützen, ohne sich um die physiologische Grundlage weiter zu kümmern. So kann z. B. das Kunststück der Mnemoniker, eine beliebige Folge von Worten dadurch zu behalten, dafs man sich in Gedanken gewisse Verbindungsworte einschaltet, ganz gut als ein wertvolles psychologisches Experiment behandelt werden, dessen Geltung, wie die eines jeden guten Experimentes von der Erklärung, die man ihm giebt, unabhängig ist. Man kann auf empirischem

Wege eine vollständige Theorie der Schreibfehler aufstellen, oder, wie dies Drobisch gethan hat, die Neigung eines Dichters zu leichteren oder schwereren Versformen auf bestimmte Zahlenverhältnisse bringen, ohne das Gehirn und die Nerven überhaupt zu berücksichtigen. Hier könnte es einem Kritiker vielleicht einfallen zu behaupten: entweder mufs hier die Unabhängigkeit des Vorgangs vom Physiologischen anerkannt werden oder das Verfahren ist nicht streng wissenschaftlich, weil es nicht auf den vorausgesetzten Grund der Erscheinungen zurückgeht. Diese Alternative ist aber falsch, weil empirisch vermittelte Thatsachen und sogar die „„empirischen Gesetze"" ihr Recht behaupten, ganz unabhängig von der Zurückführung auf die Gründe der Erscheinungen. Man könnte sonst mit dem gleichen Rechte auch die ganze Nervenphysiologie für ungenügend erklären, weil sie noch nicht auf die Mechanik der Atome zurückgeführt ist, welche doch im letzten Grunde aller Erklärung der Erscheinungen zugrunde liegen mufs." Wegen dieser Möglichkeit einer rein naturwissenschaftlichen Behandlung der psychischen Phänomene für sich und mit Absehen von deren kausaler Begründung rühmt Lange sodann ebd. S. 395 die Urheber der Associationspsychologie. „In England", sagt er, „war die Psychologie zur Zeit von Dugald Stewart und Thomas Brown auf gutem Wege, zu einer empirischen Wissenschaft vom Vorstellungswechsel („„Associationspsychologie"") zu werden, und namentlich der letztere verfolgt das Prinzip der Association mit Geist und Scharfsinn durch die verschiedensten Gebiete psychischer Thätigkeit." Im Gegensatze zu diesen älteren Psychologen, die auf Kausalerklärung Verzicht leisteten, zeichne Spencer's und Bain's Arbeiten eine genaue Berücksichtigung der neueren Anatomie und Physiologie aus, zumal der energische Versuch, die Associationspsychologie mit unserer Kenntnis des Nervensystems und seiner Funktionen in Einklang zu setzen. Sei es auch nicht Sache exakter Forschung, sondern nur die einer vorbereitenden Aufklärung, einmal an einer durchgeführten Hypothese zu zeigen, wie die Dinge zusammenhängen könnten, so kämen Spencer und Bain eben diesem Bedürfnisse in überreichem Mafse entgegen. So sei denn die Psychologie eine Lieblingsdisziplin der Engländer geblieben und nicht zu leugnen, dafs das Studium ihrer Werke reichere Beiträge zur Menschen-

kenntnis liefere als die deutsche psychologische Litteratur. Diese übrigens doch nicht schlechthin zu billigende Bevorzugung der Engländer schränkt Lange aber gerade in bezug auf jene neueren Psychologen ein. Sie verzichten ja nicht auf begründende Erklärung und so zeige es sich, dafs, je gröfser ihr Reichtum an Beobachtungen sei, um so schwächer es mit der kritischen Sicherung der Prinzipien stehe. In dieser Beziehung sei im Grunde kein wesentlicher Fortschritt seit Brown und Stewart gemacht. An diesem Punkte neigt die kritische Wagschale sich also auch bei Lange zu Gunsten der Deutschen. Bemerkt er doch ebd.: „Der Unterschied zwischen dem englischen und dem deutschen Verfahren in der Psychologie läfst sich in der That darauf zurückführen, dafs die deutschen Gelehrten ihre ganze Geisteskraft daran setzen, möglichst sichere und richtige Prinzipien zu erlangen, während die Engländer vor allen Dingen bemüht sind, aus ihren Prinzipien zu machen, was nur irgend gemacht werden kann. Dies gilt sowohl für die Associationspsychologie als solche als auch für ihre physiologische Begründung. Statt die Theorie der Association in ihren so höchst mangelhaften Grundlagen zu verbessern und die Methode der Forschung strenger zu gestalten, geben uns die neueren Schriftsteller nur breite Ausführungen und Analysen, während die Grundlagen dieselben bleiben wie bei ihren Vorgängern.“ Als solche mangelhaften Grundlagen sieht Lange nun aber nicht sowohl gewisse erkenntnistheoretische Willkürlichkeiten an als vielmehr den oben von uns selber angedeuteten Irrtum, mit welchem die kausale Lücke verdeckt wird. Lange betont diesen Punkt kräftig und beleuchtet ihn meist sehr zutreffend in folgenden Sätzen: „Es giebt“, so lesen wir ebd. S. 396, „. . . einen Punkt, der nicht nur über das Schicksal dieser Wissenschaft entscheidet, sondern auch für die Grundfragen des Verhältnisses von Leib und Seele die höchste Bedeutung besitzt. Es ist dies die Frage, ob es überhaupt für den Vorstellungswechsel eine durchgehende und immanente Kausalität giebt oder nicht. Der Sinn der inhaltschweren Frage ist leicht zu verstehen, wenn man nur auf Leibnitz und Descartes zurückblickt. Unter einer „„immanenten““ Kausalität verstehen wir eine solche, welche keiner fremden Zwischenglieder bedarf. Es soll sich also der Vorstellungszustand eines gegebenen Augenblickes rein aus den

früheren Vorstellungszuständen erklären lassen. Bei Descartes sowohl wie bei Leibnitz bildet der Vorstellungsinhalt der Seele eine Welt für sich, abgetrennt von der Körperwelt. Selbst diejenigen Vorstellungen, welche einem neuen Sinneseindruck entsprechen, mufs der Geist aus sich hervorbringen. Nach welchem Gesetze aber nun die Vorstellungen wechseln, bleibt im Unklaren. Descartes sowohl wie Leibnitz huldigen für die Körperwelt dem strengen Mechanismus. Dieser ist auf die Vorstellungswelt nicht anwendbar, weil hier nichts gemessen und gewogen werden kann, aber welcher Art ist denn nun überhaupt das Band der Kausalität, welches hier die wechselnden Zustände verbindet? Descartes hat hierauf gar keine Antwort, Leibnitz eine sehr geistreiche, aber doch nicht genügende. Er verlegt die Kausalität des Vorstellens in das Verhältnis der Monade zum Universum, in die prästabilierte Harmonie. Wiewohl die Monade „„keine Fenster““ hat, wird doch das, was in ihr geschieht, nicht durch ein immanentes Prinzip regiert [sic! Als ob nicht die Weltbeseelung bei Leibnitz etwas ist, das zum Teil jeder aus ihr hervorgehenden Monade immanent sein mufs?], sondern durch ihr Verhältnis zum Weltganzen, welches nur der Spekulation, nicht der Beobachtung zugänglich ist [als ob nicht diese beiden stets einander forderten!]. Damit ist jede empirische Psychologie unmöglich gemacht und von Gesetzen der Association oder irgend welchen andern durchgehenden Gesetzen kann im Grunde keine Rede sein.“ Warum denn nicht? Nur die Einseitigkeit einer blofs empirischen Psychologie hat Leibnitz vermieden, aber diese keineswegs unmöglich gemacht, sondern durch eine metaphysische Grundlegung ergänzt. Letztere ist der Modifikation gewifs bedürftig, ebenso sicher auf diesem Gebiete die auch dem heutigen Standpunkte der Forschung noch am meisten gerecht werdende Erklärungsweise desselben, wie das Lotze sinnvoll dargelegt und anerkannt hat. Mit Recht jedoch fährt Lange fort und hebt den zu entschiedenem Tadel Anlafs gebenden Punkt glücklich in folgenden Sätzen hervor: „Die Associationspsychologie macht in ihren Bemühungen zur Herstellung eines gesetzmäfsigen Vorstellungswechsels von vornherein eine Ausnahme. Die Sinneswahrnehmungen, im weitesten Umfange des Begriffes, kommen von aufsen herein, ohne dafs weiter gefragt wird, wie dies möglich sei. Sie sind,

vom Standpunkte der Seele betrachtet, gleichsam Schöpfungen aus dem Nichts, beständig auftretende neue Faktoren, welche den Gesamtzustand der Seele sehr erheblich modifizieren, welche jedoch vom Augenblicke ihres Eintretens an sich den Associationsgesetzen unterwerfen. Die in dieser Annahme liegende Schwierigkeit wurde in England leicht verdeckt durch den traditionellen Materialismus von Hartley und Pristley her. Die Nachfolger, welche die Konsequenzen desselben ablehnten, behielten gleichwohl die Bequemlichkeit seiner Erklärungsweise bei und dachten nicht daran, dafs ein neuer Standpunkt auch neue Probleme mit sich bringe."

Allerdings hat Lange schon hiermit den entscheidenden Punkt bezeichnet, an welchem die Associationspsychologie scheitert. Wer lediglich empirisch den Zusammenhang der psychischen Phänomene darlegen, dabei diese als ein rein für sich aufzufassendes Gebiet ansehen, also von der physiologischen Begründung absehen und trotzdem auf Kausalerklärung — als ob diese rein empirisch sein könnte! — nicht verzichten will, dem bleibt nichts übrig als der Ungedanke einer Schöpfung aus dem Nichts hinsichtlich der Empfindungen. In diesen verflüchtigt sich alsdann jene angebliche „immanente Kausalität". Zwischen die physiologische Scylla einer rein materialistischen Erklärung und die dogmatisch-metaphysische Charybdis einer lediglich idealistischen Begründnng vermag nur hindurchzusteuern der kritische Denker, welcher mittels einer durch Erkenntnistheorie gezügelten immanenten Metaphysik seine empirische Beobachtung ergänzt und vertieft. In Wahrheit sind ja auch rein vom Standpunkte der bei den psychischen Phänomenen als solchen zunächst stehen bleibenden, aber eben erkenntnistheoretisch geleiteten Betrachtung bereits die Empfindungen nicht Schöpfungen aus dem Nichts, sondern aus dem Boden vorempirischen Bewufstseins. Eben aus diesem mufs, wie schon Mill gegenüber geltend gemacht wurde, die Seele aber stets wieder auf's Neue schöpfen, wenn sie Empfindungen in Wahrnehmungen, diese in Vorstellungen, letztere in Denkakte, kurz irgend einen Vorgang einer ihrer ersten zeitlichen Entstehung nach früheren und insofern niederen erfahrungsgemäfs vorhandenen Entwicklungsstufe der Seele in einen Akt höheren Stadiums umwandelt. — Allein auch die speziell

erkenntnistheoretischen Mängel der Associationspsychologie sind keineswegs in der Weise zu übersehen und so nachsichtig zu behandeln, wie es von Lange geschehen ist. Liefs sich doch der in der rein empirischen Auffassung hervortretende Irrtum der Schöpfung der Empfindungen aus Nichts im Grunde auch nur auf einen erkenntnistheoretischen Fehler zurückführen. Und in der That nur so lange als irgend eine Erörterung rein empirisch bleiben und auf Kausalerklärung verzichten will, kann sie von den Voraussetzungen der Erkenntnistheorie und immanenten Metaphysik absehen. Sie muſs aber auf jene und auch auf diese Art von Metaphysik stets da Rücksicht nehmen, wo sie auch nur die bescheidenste Begründung der beobachteten Thatsachen und Zusammenhänge geben will. Sogar Lange irrte, wenn er daher „rein empirische Gesetze“ für möglich hielt. Diese sind ein Widerspruch in sich. Solche Rücksichtnahme auf Erkenntnistheorie und immanente Metaphysik ist aber deswegen von jeder erklärenden Empirie selber zu fordern, weil die von jener wie von dieser konstatierten oder nachgewiesenen Vernunftgrundlagen solche übersinnlichen formalen resp. materialen Elemente des Wirklichen sind, wie sie allem Erfahrungswissen und allen durch letzteres erworbenen Vorstellungen selber immanent sind. Gerade dies zeigt sich bei dem Grundbegriff der Associationspsychologie. In dem Namen der Association versteckt sich deren ganze Erkenntnistheorie und Metaphysik. Damit verhält es sich des Näheren also.

Alle Association bedeutet eine Vergesellschaftung der Vorstellungen, wie sie eintritt, wenn gewisse Bewuſstseinseindrücke gleichzeitig entstehen oder unmittelbar auf einander folgen. Simultaneität und Succession, Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen während einer bestimmten Zeitdauer, kurz die **Zeit** wird somit für die Association erfordert und von ihr jedes Mal vorausgesetzt. Diese Zeit ist aber eine Vorstellung oder ein Bewuſstseinsfaktor, welcher schlechthin aus jeder Erfahrung gewonnen werden kann; mithin wird dieser Faktor für jede Erfahrung schon vorausgesetzt, ist als solcher aus keiner einzelnen Erfahrung noch aus einer Summe oder Reihe einzelner Erfahrungen zu gewinnen. Seine Erwerbung ist keine abgeleitete, sondern eine ursprüngliche; die Zeit ist mithin nicht bloſs das Abstraktum von allen Folgen, wie Spencer

in den Principles of Psychologie und im System, Bd. I, Grundlagen, § 47 meint; im Ringen des selbstthätigen Geistes mit jeder Erfahrung ist die Zeit vielmehr als Bedingung und Ordnung der Abfolge diskret auftretender innerer Empfindungen und Wahrnehmungen auf Grund der ursprünglichen Organisation desselben entstanden, ein Zeugnis seiner vorempirischen Gesetzmäſsigkeit, eine apriorische Leistung des Bewuſstseins. Nicht alle Vorstellungen vergesellschaften und associieren sich, nicht alle haben jene nähere Beziehung zu einander, daſs sie, was ihr Verhältnis zur Zeit betrifft, zugleich oder unmittelbar hintereinander häufig auftreten. Aber sämmtliche Vorstellungen bedürfen überhaupt der Zeit zu ihrem Auftreten im Individual- und Erfahrungsbewuſstsein, ja sämtliche Bewuſstseinsakte überhaupt; sogar äuſsere Empfindungen können individuell bewuſst und erfahren werden nur, wenn sie als innere Wahrnehmungen angeeignet und der Zeit eingeordnet worden sind. Hiernach ist die Zeit und nicht die Association das Erste und Ursprüngliche; jene ist ein rein zufälliges und mechanisches Zusammengerathen, das kein kausales Band ermöglicht; die Zeit allein stiftet zwar nicht lediglich auf Grund der in ihr selber sich bekundenden intuitiven, aber doch im Verein mit der kategorialen Selbstthätigkeit des ursprünglichen Bewuſstseins, die den durch sie geordneten konstanten Inhalt innerer Anschauung auf die Einheit desselben sachgemäſs bezieht, den kausalen Zusammenhang der Phänomene. Wie also Empfindungen zu wirklichen spezifisch psychischen Lebensinhalten aus bloſs mechanischen Reizeindrücken nur auf Grund ursprünglicher seelischer Aktivität, die aus dem Quell vorempirischen Bewuſstseins stammt, werden, wie gleiche Aktivität auch bei der Verwandlung von Empfindungen in Wahrnehmungen, von diesen in Vorstellungen und des Weiteren in Gedanken erheischt wird: so tritt vollends solche Aktivität hervor bei jenen Leistungen, durch welche das vorempirische und ursprüngliche Bewuſstsein solche seelischen Faktoren herstellt, die als stetige oder apriorische Elemente aller jener Erfahrungskreise sich erweisen, zu deren Entstehung es eigentümlicher seelischer Funktionen bedarf. Im Gebiete des anschauenden und zwar des äuſserlich sowohl als des innerlich anschauenden Geistes, ebenso aber auch in dem des denkenden Geistes giebt es stetige oder konstante Bewuſstseinsinhalte.

Sie können als solche keinen einzelnen Reizeindrücken und deren bloſsen Folgen, keinen Erfahrungen, immanent oder gar in diesen erschöpft sein. Sie fordern gleich wie alle jene Neuschöpfungen, die einen Inhalt der Seele aneignen oder auf neue Entwicklungsstufen s e e l i s c h e n Lebens erheben, nicht aus dem Nichts sondern dem ursprünglichen Bewuſstsein hervorgehen, ursprüngliche apriorische Kräfte. Alle psychischen Neuschöpfungen wie alle apriorischen Bewuſstseinsinhalte müssen Ergebnisse apriorischer Funktionen sein. Auch die Zeit, als konstantes Element der inneren Anschauung, ist eine That des apriorischen Geistes. Dies verkennt die Associationspsychologie, zum Teil deshalb, weil sie den Unterschied in den apriorischen Leistungen selber übersieht. Wo die Seele durch irgend etwas ihr Fremdes Reize erfaſst und auf solche reagiert, verhält sie sich wenigstens zum Teil passiv, nämlich als S i n n, schon im Vorstellen aber, wo sie nur durch Gedächtnis und Erinnerung auf den Reizeindruck sich zurückbezieht, überwiegend aktiv und im Vorstellen von Vorstellungen oder bei Beziehung der Vorstellungen auf einander, d. h. im Denken, oft rein aktiv, ebenso als Vernunft, vollends da, wo die Vorstellungen unmittelbar gar keine Erinnerung an Reizeindrücke enthalten, ihren Erzeugnissen keine Originale in der Sinnenwelt entsprechen. Alle ihre Aktivität ist aber gegenüber einem bloſs mechanischen Verhalten irgendwie Selbstthätigkeit. Selbstthätig greift sie schon beim Wahrnehmen als aufmerksamer Sinn, noch mehr als produktive Einbildungskraft im Vorstellen, vollends aber später als denkende Vernunft, gleichgültig ob sich diese als scheidender Verstand oder Einheit stiftende Urtheilskraft bethätigt, in die Welt ihres Bewuſstseins ein, schöpfend aus den vorempirischen Quellen desselben. Aller rein mechanischen Association gegenüber stellt sich daher diese Activität als eine innerlichste Selbstaneignung, als Apperception dar. Solche Aktivität erscheint zuvörderst nur als spontane, fast instinktive Freithätigkeit, dann als willkürlicher, zuhöchst als selbstbewuſster Wahlakt, und dieselbe stiftet als Funktion des intuitiven Geistes eine Ordnung, als intelligenter Geist eine Einheit unter den Vorstellungen, die diese weder von selbst noch in Erinnerung an bloſse Reizeindrücke haben. — Ein Fall solcher O r d n u n g ist auch der z e i t l i c h e, ein Fall solcher E i n h e i t der k a u s a l e Zusammenhang der Phänomene, wie

ihn die Associationspsychologie bei ihren Mitteln immer schon voraussetzen muss, aber nicht erzeugen oder auch nur erklären kann. —

Riehl wendet sich in solchem Sinne in seinem Werke „Der philos. Kriticismus" Bd. II, S. 117 fgg. zunächst gegen die irrige Auffassung der Zeit bei Spencer und bei den Associationspsychologen. Zuvörderst unterscheidet auch er zu diesem Behufe scharf zwischen Association und Apperception. Bei jener werde bloſs percipiert. Indeſs schon jede Wahrnehmung als in der Erfahrung oder individuell bewuſst gewordene Empfindung sei von der Seele nicht bloſs passiv aufgenommen sondern ein Inhalt des Bewuſstseins, der durch aktive Reaktion gegenüber dem Empfindungsreize in eigenen Besitz der Seele umgewandelt sei. Jede Wahrnehmung als derartig bewuſste Empfindung in der Erfahrung sei nicht bloſs percipiert sondern appercipiert, so lange und sofern sie solche Empfindung ist. Mag es nun selbst einen Übergang von der Apperception einer Empfindung zu ihrer bloſsen Perception geben, so verschwindet doch die Empfindung nach Riehl in dem Grade, als sie sich der bloſsen Perception nähert, aus dem Erfahrungsbewuſstsein. Nicht bemerkte Empfindungen sind Eindrücke, die wir, wenigstens in dem Augenblicke, wo wir sie nicht bemerken, nicht als Wahrnehmungen besitzen. Streng genommen, meint Riehl, könne man nicht sagen: wir percipieren die Obertöne eines Grundtones, es sei denn, daſs wir diese Töne wirklich aus der Klangmasse heraushören, da Töne nicht bloſs Gegenstand einer Empfindung und Perception sondern einer Apperception seien. Was wir von Tönen in solchem Falle thatsächlich bloſs percipieren und empfinden, sei nur jene dunkel empfundene Wirkung, die Klangfarbe. Allein nicht allein eine einzelne Empfindung sondern auch eine Mehrheit derselben, die ja eben sogar als eigenthümliche seelische Einheit der Wahrnehmung individuell bewuſst wird, und des Weiteren Wahrnehmungsgruppen sowie Erinnerungen an diese, also Vorstellungen werden appercipiert. Und gerade auf dieser Stufe der Vorstellungen tritt auch nach Riehl erst recht deutlich der Gegensatz des associativen und apperceptiven Verhaltens hervor. Er schildert denselben etwa folgendermaſsen: Die Association ist bloſs der Grund eines Vorstellungsverlaufes, wie er ganz von ungefähr sich dem Be-

wufstsein aufdrängt und jeden Augenblick zu wechseln bereit ist; sie ist der Verlauf von Vorstellungen, welche nach rein mechanischen Gesetzen, nach einer für den Inhalt jeder einzelnen Vorstellung ganz äusserlichen Notwendigkeit im Bewufstsein eben nur zusammengerathen. Die Apperception jedoch ist der Grund einer Ordnung, die in dem Verlaufe zusammengehöriger Vorstellungen ersichtlich wird. Associativ werden die Vorstellungen in der Zufälligkeit, die ihrer empirischen Abfolge im Verhältnis zu ihrem inneren Zusammenhange eignet, im Bewufstsein verknüpft; als appercipiert dagegen werden sie unter dem Gesichtspunkt ihrer inhaltlichen Verwandtschaft, ihrer Zusammengehörigkeit und Einstimmigkeit in demselben verbunden. Die Associationen sind bei den verschiedenen Subjekten verschieden und auch bei denselben zu verschiedenen Zeiten andere. Durch die Apperception dagegen strebt die Seele diese Unterschiede aufzuheben und zu einem objektiven, sachlich übereinstimmenden Vorstellungsinhalte zu gelangen und zwar dadurch, dafs sie dem blofs mechanischen Zwange der Associationen mit einer die innere Notwendigkeit geltend machenden Kraft möglichst entgegen wirkt. Als Beispiele von fast reiner Wirkung der Associationen sieht Riehl mit Recht das Kommen und Gehen der Vorstellungen vor dem Einschlafen und ebenso die allerdings pathologisch afficierte, also krankhafte Ideenflucht im Irrsinn an. Dem gegenüber erscheint der apperceptiv geregelte Gedankengang durch zwei unterscheidende Eigenschaften bezeichnet: 1) durch einen gewissen Rhythmus in der Abfolge der für die innere oder Selbstwahrnehmung nacheinanderfolgenden Vorstellungen, durch einen für die Form der inneren Anschauung gemessenen sowie regel- und gleichmäfsigen stetigen Verlauf, welcher gar sehr von dem sprunghaften, bald stockenden, bald sprudelnden Ergufs der Associationen absticht; und 2) durch eine bestimmte Richtung des Verlaufs, die durch leitende Vorstellungen angegeben wird und welche dem Abschweifen der Vorstellungen in der nur associativen Bewegung einen Widerstand bietet und einen Damm entgegensetzt. In Folge solchen Sachverhalts geschehe es, dafs neben einer Reihe zusammengehöriger d. i. appercipierter Vorstellungen, welche vermöge der Erinnerung als in stetigem Fortschritte sich aneinander schliefsende Vorstellungen deutlich aufgefafst werden, andere

Reihen blofs associativer Art in dunkeler Erinnerung hin und her schweben. Denn in der Association werden die Vorstellungselemente eben ohne Unterschied ihres Sinnes und ihrer Bedeutung nach- und nebeneinander geordnet, wie sie gerade empfangen wurden; die Apperception dagegen ordnet die eine der anderen unter, zumal die selbstbewufste giebt allen Vorstellungen, die sie erreicht, eine bestimmte ihrer Bedeutung entsprechende Stelle in Bezug auf die Ordnung ihres aufeinanderfolgenden Eintretens in die innere Wahrnehmung des Individualbewufstseins. Je mehr dies im Lichte der Erfahrung geschieht, zumal da, wo sie zu klarem und deutlichem Selbstbewufstsein in Folge wiederholter Energie gelangt ist, da ist die Wirkung der Apperception eine doppelte: 1) moderiert und zügelt sie den mechanischen Vorstellungsverlauf und 2) determiniert sie ihn durch eigene dem Inhalte seiner Glieder entsprechende Notwendigkeit, indem sie letztere einem vernünftigen Zusammenhange subsumiert und einreiht. — Von diesem Unterschiede der Association und Apperception macht Riehl des Weiteren alsdann die Anwendung auf das Zeitbewufstsein. Denn eben jene Moderierung und Determinierung der associativen Vorstellungen durch die sie appercipierende Seele ist es, durch welche eine Synthese, zuhöchst sogar eine selbstbewufste Synthese, von Folge der Vorstellungen und von Beharrlichkeit ihrer Ordnung für den die inneren Wahrnehmungen derselben auffassenden Sinn zu Stande kommt. Hiernach entsteht durch jene innere Einheit der Apperception, welche die auf Empfindungen selbstthätig reagierende Seele als konstante Ordnung in die zunächst blofs associative Folge der Empfindungen und Vorstellungen bei deren innerer Wahrnehmung hineinträgt und zwischen ihnen aus innerster geistiger Nötigung herstellt, die selbstbewufste Zeitvorstellung. Und eben dies ist nun auch gerade nach Riehl der tiefste Grund, weshalb der ganze Standpunkt einer blofsen Associationspsychologie, wie sie durch Locke und Hume in England begründet wurde und wie sie ebenda und in Frankreich der moderne Positivismus wieder erneut hat, unzureichend ist. Alle diese Associationspsychologen, zumal auch Mill und vor allen Spencer übersehen die in der Zeit liegende Synthese von Folge und Beharrlichkeit; ja da die Beharrlichkeit der Vorstellungsinhalte nichts anderes als deren Dauer ist, so über-

sehen sie den Grund von demjenigen, was gerade die Dauer zum charakteristischen Merkmale der Zeit macht.

Diese Richtung, meint Riehl, hält die bloſse Aufeinanderfolge der Vorstellungen für gleichbedeutend mit der Vorstellung der Aufeinanderfolge. Nun sei zwar das Nacheinandersein der Empfindungen oder Wahrnehmungen eine einfache dem Bewuſstsein gegebene Thatsache; aber daraus folge doch noch nicht, daſs auch die Vorstellung des Nacheinanderseins einfach sein müsse. Das Erfahrungsbewuſstsein könnte ja, wie es im lediglich associativen Verlaufe der psychischen Vorstellungsphänomene in der That oft geschieht, vom Strome der Eindrücke, die es treffen, und deren Erinnerungen gleichsam fortgerissen werden, ohne die Strömung selber zu bemerken und vorstellend in Erfahrung zu bringen. Denn dazu, daſs letzteres geschieht, ist eben auſser der bloſsen Folge noch die Vorstellung von Dauer d. h. von etwas im Wechsel Beharrlichen erforderlich. Erst aus der Synthese von Folge und Beharrlichkeit ergiebt sich das Bewuſstsein der Zeit in ihrer spezifischen Eigenart.

Wenn wir gewöhnlich das Zeitbewuſstsein auf die Vorstellung der Succession beschränken, so beachten wir nur nicht, daſs die Succession gar nicht anders vorgestellt werden kann als in ihrem Gegensatze zu einer Vorstellung von etwas, das da beharrt. Dies Beharrliche — so müssen wir aber den hiermit bezeichneten Grundgedanken Riehl's über die Zeit erläutern — ist natürlich niemals die Vorstellung als der so benannte psychische Akt sondern es ist die Ordnung, in der solche Akte auftreten; und sogar die selbstbewuſste Vorstellung dieser Beharrlichkeit ist als Vorstellung natürlich ebenfalls nicht selber beharrlich. Alles Erfahrungs- und Individualbewuſstsein bleibt vielmehr im Wechsel begriffen, also auch die selbstbewuſsten Vorstellungen, sogar die des Beharrlichen, sofern sie als verfliessende Akte in innerer Wahrnehmung und für den Sinn sich reflektieren. Jedoch gerade die selbstbewuſste Vorstellung führt uns eben dann und in dem Falle, dass sie mit Klarheit und Deutlichkeit des Wissens jene Synthese von Folge und Beharrlichkeit vollzieht, nämlich gerade dadurch, daſs sie dies thut, und indem sie mittels kritischer Selbstbesinnung das wissende Denken selber seiner vorempirischen Grundlagen inne werden läſst, auch ganz unmittelbar auf jenes konstante und überindivi-

duelle Bewuſstsein, welches hinsichtlich des Nacheinander und Zugleichseins der Empfindungen, Wahrnehmungen und Vorstellungen vor dem Forum des inneren Sinnes in der Anordnung derselben als Zeit sich uns darstellt. Damit erscheint alsdann zwar nicht das fertige und vorübergehende psychische Phänomen des individuellen Zeitbewuſstseins, nicht irgend eine Form und ein Akt der Zeiterfahrung, sei es eine Zeitwahrnehmung, eine Zeitvorstellung oder ein Zeitdenken, als apriorisch, aber doch die zu diesen Erfahrungen erforderliche selbstthätige und ursprüngliche Denkkraft, ja sogar das selbstthätige Moment vorempirischen Bewuſstseins, das allem Zeitwahrnehmen, Zeitvorstellen, Zeitdenken immanent ist, erweist sich so als eine konstante apriorische Thatsache, kurz die Zeit als vorempirischer Faktor des Vernunft- oder ursprünglich selbstthätigen Bewuſstseins, die Zeit als Synthese von Folge und Beharrlichkeit, als jene Dauer, die allen einzelnen Akten von Erfahrungen und Bethätigungen des Individualbewuſstseins voraufliegt.

Wegen dieser Beharrlichkeit des aus dem Urquell vorempirischen Geistes, zumal der Vernunft, in Ansehung der inneren Anschauung und Wahrnehmung als deren konstante Form hervorbrechenden und sich geltend machenden Zeitbewuſstseins kann das Bewuſstsein in seiner der Erfahrung voraufliegenden und überindividuellen Natur, mithin auch das selbstthätige Denken, sofern dies nur auf das Moment der Selbstthätigkeit hin betrachtet wird, also in innerer Wahrnehmung und durch den Sinn sich nicht erschöpfend reflektiert und ihm selber darum auch ein Moment ursprünglichen Zeitbewuſstseins immanent ist, nicht jene Enge des Bewuſstseins haben, die man mit Recht für das momentan verflieſsende Wahrnehmen, Vorstellen und selbst Denken in Anspruch nehmen muſs. Die Beharrlichkeit der Zeit bedeutet ja eine Dauer der Ordnung der Vorstellungen neben dem Wechsel der Vorstellungen selber vor dem Forum und auf dem Boden ursprünglichen Bewuſstseins. Nur das Wahrnehmen und associative Vorstellen von Zeitabschnitten, auch der Zeit als eines bloſs abstrakten Begriffs, aber nicht die Zeit selber in voller vorempirischer Realität noch das ursprüngliche Zeitbewuſstsein noch auch endlich das gerade des letzteren sich inne werdende, in kritischer Selbstbesinnung bestehende Denken hat eine lineare Natur. Es giebt schon deswegen eine

Coexistenz der Zeit, ein zeitliches Nebeneinander, das darum noch nicht auch ein lokal gesondertes, noch kein räumliches Aufsereinander zu sein braucht. So mannigfach daher auch gleichzeitig für das Bewufstsein vorhandene und an dieses gelangende Eindrücke sein mögen, in individueller Bethätigung desselben können sie doch nur erfahrungsgemäfs aufgefafst werden durch lauter unteilbare als Handlungen schlechthin einfache Akte. Alles über die Erfahrung hinausliegende Bewufstsein, sowohl das von Empfindungen, die noch nicht erfahren, noch nicht bemerkt oder wahrgenommen worden sind, als auch das Denken, welches sogar als einzelner Akt sich nicht in der Erfahrung erschöpft, sondern auch als solcher stets über die Erfahrung hinausgeht, da es schon deshalb nicht völlig im Sinne sich reflektieren kann, weil es zum besten Teile aus der Vernunft stammt, ist rein zeitlichen Zugleichseins fähig, gestattet ein zeitliches Nebeneinander. Die Empfindungen also, welche dem Erfahrungsbewufstsein lediglich in zeitlicher Succession, noch nicht in zeitlicher Dauer voraufgehen, ferner alles ursprüngliche Bewufstsein, welches den Empfindungen und Erfahrungen, sowie allen einzelnen Denkakten in absoluter Zeit voraufliegt und endlich auch die Akte konstanten Verhaltens in solchem Denken, die innerhalb der Erfahrung, soweit sie als innere Wahrnehmungen im Sinn sich reflektieren, in zeitlicher Succession folgen, gestatten eine Coexistenz von unräumlicher Art, wie denn z. B. die Töne eines Orchesters gleichzeitig und nebeneinander und doch nicht als in räumlicher Getrenntheit aufsereinander liegend empfunden werden. Ich stimme daher zwar Riehl nicht bei, wenn er sagt: Coexistenz kann wahrgenommen werden, ohne dafs in ihre Wahrnehmung die Wahrnehmung räumlicher Coexistenz d. i des Aufsereinanderseins der coexistierenden Empfindungen mit eingeschlossen würde, wohl aber nehme ich an, dafs die Coexistenz empfunden und gedacht werden kann, ohne dafs in ihre Empfindung und in ihr Denken die räumliche Coexistenz der Empfindungsreize und die räumliche Beharrlichkeit des diese bewirkenden Gegenstandes mit einbegriffen werden würde oder gar müfste.

Wenn die Zeit ein vorempirischer — aller Succession und Association — schon zugrunde liegender Bewufstseinsfaktor ist,

was Riehl selber anerkennt, so kann sie aber nicht, wie es nach diesem gleichwohl der Fall zu sein scheint, ihrem Wesen nach für eine Synthese von Folge und Beharrlichkeit gelten, sondern diese Synthese ist nur der Ausdruck, mittels dessen wir in unserer kritischen Selbstbesinnung ihren ursprünglich geistigen Gehalt uns verdeutlichen und denkend erfassen. Die Zeit selber aber enthält ursprünglich ganz ungeschieden jene Momente der Synthese von Folge und Beharrlichkeit, wegen deren die Dauer die charakteristische Eigenschaft ihres Begriffes bleibt und ist ihrem Wesen nach die solche Dauer in der Erfahrung begründende unmittelbare Gesamtvorstellung des inneren Sinnes und der inneren Anschauung, mittels deren wir alle inneren Wahrnehmungen in konstanter Ordnung ihrer Abfolge unmittelbar umfassen. Nur für die denkend erfaſste oder selbstbewuſste Zeitvorstellung und zwar für deren apriorische Momente gelten diese Sätze Riehls: Im Zeitbewuſstsein sind Beharrlichkeit und Folge zu vollkommener Gegenseitigkeit vereinigt, und gerade diese Wechselwirkung ist dasjenige, was wir unter dem Bewuſstsein von Dauer verstehen. Mithin ist das Bewuſstsein der Dauer das Merkmal des Zeitbewuſstseins in seiner spezifischen Eigenart, während deren beide für sich allein nicht genügende Momente Beharrlichkeit und Folge sind. Jedenfalls wird eine wechselnde Erscheinung als solche nur in bezug auf eine andere unveränderte, die mit ihr coexistiert, erfaſst und zwar seitens des empfindenden, zuhöchst seitens des denkenden Bewuſstseins auf Grund der Konstanz des ursprünglichen Bewuſstseins, zu der auch das vorempirische Moment der Zeit rücksichtlich der Form der inneren Anschauung gehört. „Es besteht jedoch,“ wie Riehl a. a. O II, S. 118 bemerkt, „ein feiner Unterschied, der vielleicht für die Metaphysik von Interesse ist. Wenn wir nämlich in Gedanken den Wechsel der Erscheinungen aufheben, so bleibt noch die Form des Beharrens übrig: diese Form dagegen können wir nicht wegdenken, ohne damit auch die Vorstellung der Veränderung zu vernichten und die das Denken anregende Thatsache mit einem Male absolut aufzuheben. Es zeigt sich also, daſs die Form des Beharrens dem Zeitbegriff noch wesentlicher ist als selbst die der Folge, und Kant's Bemerkung, daſs die Zeit selber nicht verflieſse, bestätigt sich, sobald wir dabei an ihr Moment des Beharrens denken“. Riehl hat an dieser Stelle

wohl folgende Sätze der „Kr. d. r. Vn." im Auge, die sich in der Erörterung des Grundsatzes der Beharrlichkeit (also im Abschnitt von den „Analogien der Erfahrung") finden. Dort heifst es: „Alle Erscheinungen sind in der Zeit, in welcher das Zugleichsein sowohl als die Folge allein vorgestellt werden kann. Die Zeit also, in der aller Wechsel der Erscheinungen gedacht werden soll, bleibt und wechselt nicht, weil sie das ist, in welchem das Nacheinander und Zugleichsein nur als Bestimmungen derselben vorgestellt werden können." So Kant in der 2. Auflage von eigener Hand, in der 1. lauten die Sätze, an deren Stelle jene Wendungen der 2. getreten sind, Sätze, durch welche die letzteren gut illustriert werden, folgendermafsen: „Alle Erscheinungen sind in der Zeit. Diese kann auf zweifache Weise das Verhältnis derselben im Dasein bestimmen, entweder insofern sie nach einander oder zugleich sind. In Betracht der ersteren wird die Zeit als Zeitreihe, in Ansehung der letzteren als Zeitumfang betrachtet."

Diese kritische, erkenntnistheoretisch begründete Auffassung der Zeit, die wesentlich im Sinne Kant's gehalten, in ihrer speziellen Durchführung oft an Riehl sich anschliefst, von dem ich andererseits jedoch in fundamentalen Punkten zuweilen abweichen mufste, stelle ich der Associationspsychologie entgegen; ich glaube durch dieselbe diese empiristische Theorie im Grunde widerlegt zu haben. Insonderheit mufs jedem aus der wahren Natur der Zeit ersichtlich sein, wie diese bereits aller Association schon zugrunde liegt, nicht erst durch letztere oder auch nur mit ihr entsteht. Durch die entgegengesetzte Annahme schmuggelt die Associationspsychologie in die Reihe empirischer Phänomene einen Faktor jener Kausalität auf versteckte Weise ein, welche den psychischen Erscheinungen angeblich immanent sein soll. Mit Nichten also ist im Speziellen die Vorstellung der Zeit nicht verschieden von der des Nacheinander, auf welch' irriger Annahme auch Herb. Spencer's Ansicht von der Zeit, als der „blankform" beruht, in die alle beliebigen Zustände des Bewufstseins eingetragen werden. Sie ist so wenig das Abstraktum von allen Folgen wie der Raum dasjenige von allen Gleichzeitigkeiten.

Allein die Associationspsychologie übersieht, dafs nicht blofs ein vorempirischer Faktor intuitiver, sondern auch kategorialer Art zur Kausalität erheischt wird, wegen dessen eben-

falls solche Kausalität nicht bloſsen empirischen Bewuſstseinsakten immanent sein kann. Diesen kategorialen Faktor hat gerade Kant zuerst Hume gegenüber als solchen genial aufgezeigt. Derselbe ist der Grundbegriff der Ursächlichkeit als ein Stammbegriff des Verstandes sowie das ihm entsprechende Schema der regelmäſsigen Aufeinanderfolge der Erscheinungen und endlich die dessen Inhalt als Gesetz der Kausalität formulierende zweite Analogie der Erfahrung. Behufs ihrer Erläuterung weist Kant vor allem auf den Umstand hin, daſs nicht jede wahrgenommene Succession eine dem wirklichen Sachverhalt entsprechende Folge ist. Die Häuser einer Straſse, die doch in Wahrheit zugleich sind, fasse ich ja gleichwohl ebensogut nacheinander in der Wahrnehmung auf, wie den Schlag auf den Amboſs und den gellenden Ton, der hier wirklich jenen folgt. Die Inconvertibilität der Succession liegt nur hier, nicht dort vor. Den gellenden Ton, der dem Schlag auf den Amboſs folgt, kann ich stets nur nach diesem wahrnehmen, ein Haus, das ich in einer Straſse ein Mal zuerst auffaſste, erblicke ich ein anderes Mal vielleicht gar zuletzt. So gilt also die Vertauschbarkeit von Gliedern der Wahrnehmungsreihe für ein Anzeichen ihres wirklichen (objektiven) Zugleichseins, die Unvertauschbarkeit derselben für ein solches ihrer wirklichen (objektiven) Aufeinanderfolge. Indessen betont Kant, daſs dieses sich nur auf die unmittelbare Gegenwart der Erscheinungen anwenden lasse. Es versagt, wo ein Zeitverhältnis zwischen bloſs vorgestellten und nicht beobachtbaren Erscheinungen festgestellt werden soll. Es hat mithin nur beschränkten Wert. Freilich oftmals können wir durch Experimente die Beobachtungen ergänzen, sichten und prüfen. Experimentelle Beobachtung ist aber keine reine, sondern vom Denken geleitete Beobachtung. Nur im Denken und durch dies können wir also zu dem Begriff einer objektiven Simultaneität oder Succession kommen. Nur denkende Ausdeutung der experimentell erprobten Vertauschbarkeit resp. Unvertauschbarkeit führt uns mithin zum Ziel. Ja noch Weiteres ist erforderlich. Denn erstlich halten wir solches Experimentieren oft für ganz unnütz und generalisieren sogar das Ein Mal beobachtete Verhältnis der Abfolge schlechthin. Sodann müssen wir uns ja auch dies sagen, daſs die Erfahrung als Inbegriff von sinnlichen Eindrücken und Wahr-

nehmungen, mithin auch ein solches Denken, das das Recht zur Deutung nur auf diese und auf das ihnen für seine Kritik entnommene Material stützen wollte, niemals jene unbedingte Allgemeinheit und Gewifsheit verbürgen könnte, mit der wir eine Succession oder Simultaneität als ein objektives Verhältnis behaupten. Nur höchst wahrscheinlich wegen der Häufigkeit, mit der ein Subjekt solche Kriterien anwendbar gefunden hat, wäre dann die wesentlich immer noch subjektive Abfolge der Erscheinungen auch objektiv bedeutsam für das Zugleich-, resp. Nacheinandersein derselben. In Wahrheit fühlen wir uns aber zu schlechthin gewisser Behauptung solchen Verhältnisses als eines unbedingt objektiv giltigen berechtigt, und sogar ihr gemäfs geschehene Voraussagen und Berechnungen von Ereignissen, die nicht in unserer Gewalt stehen, erfüllen sich und bestätigen unsere Zuversicht; in vielen Fällen bewirken wir sogar durch Herstellung der vermuteten Ursachen die Wirkungen, für die wir sie als solche gesetzt haben, indem wir die wahrgenommene Unvertauschbarkeit der Succession als sachlich begründete Notwendigkeit der Abfolge auffafsten. Der Quell aller Gewifsheit und Wahrheit liegt aber, wie wir in Anlehnung an Sigwart und Harms zeigten, nur im Denken. Mithin ist es nicht ein abstrakter, aus Erfahrungen allein zu entnehmender, sondern zugleich ein in der ursprünglichen Natur des Verstandes gelegener Begriff, es ist eine vorempirische kategoriale Synthese, vermöge deren allein ich die Abfolge der Erscheinungen als notwendig begründet auffasse. Dafs jede Erscheinung in der Zeit derjenigen folgen mufs, deren Wirkung sie ist, und derjenigen vorausgehen, deren Ursache sie ist, dieser Begriff der Ursache ist eine apriorische, die Erfahrungen gesetzmäfsig bestimmende Leistung des selbstthätigen Verstandes. Durch den dem Geist bei seinem Denken ursprünglich immanenten Kausalbegriff, mittels dessen es ihm gelingt jeden besonderen Fall, der ihm sich unterordnet, bei Prüfung der Erfahrung congenial als eine Realisierung desselben zu erfassen, wird deren Inhalt mit strenger Notwendigkeit, wie sie objektiv ihre Zusammenhänge beherrscht, bestimmt. Das im apriorischen Bewufstsein des Verstandes sich bekundende Kausalverhältnis ist es allein, welches das objektive Zeitverhältnis bestimmt. Falls einem Ereignis nichts, worauf dasselbe nach einer Regel folgen müfste, voranginge, so wäre

alle Folge der Wahrnehmungen blofs subjektiv und durch dieselbe liefse sich nicht objektiv bestimmen, was im Zusammenhange der Phänomene selber vorangeht, was folgt. Alsdann gäbe es nichts als ein Spiel der Vorstellungen in der Einbildungskraft ohne Giltigkeit für die reale Aufeinanderfolge der Begebenheiten. „Zu einer Übertragung der Zeitordnung unserer Vorstellungen auf die Erscheinungen berechtigt uns", wie Falckenberg a. a. O. S. 280 sagt, „nur der Gedanke einer Regel, wonach der vorhergehende Zustand die notwendige Bedingung des Folgenden enthält." Mit Recht merkt derselbe ebd. S. 281 an: „Gegen das Bedenken, dafs Ursache und Wirkung häufig, sogar meistenteils zugleich seien (z. B. der geheizte Ofen mit der Stubenwärme) bemerkt Kant, dafs es sich nur um die Ordnung, nicht um den Ablauf der Zeit handele. Die auf einem ausgestopften Kissen liegende Kugel ist freilich mit ihrer Wirkung, dem dareingedrückten Grübchen, zugleich. „„Allein"", so betone Kant, „„ich unterscheide doch beide durch das Zeitverhältnis der dynamischen Verknüpfung. Denn wenn ich die Kugel auf das Kissen lege, so folgt auf die vorige glatte Gestalt desselben ein Grübchen; hat aber das Kissen (ich weifs nicht woher) ein Grübchen, so folgt darauf nicht eine bleierne Kugel."" — Schliefslich sei bemerkt, dafs wir für jeden phänomenalen Zusammenhang, für jede erfahrene Veränderung eine Ursache voraussetzen müssen, auch da, wo es uns nicht gelingt, die Kritik der Wahrnehmungen denkend so weit zu führen, dafs wir im Speziellen die Ursache angeben und namhaft machen können. Gleichwie den intuitiven apriorischen Momenten die letztere Eigenschaft deshalb zukommt, weil sie in jeder anschaulichen Erfahrung enthalten sind, also aus keiner stammen können, sondern a priori für jede vorausgesetzt werden, ebensowenig kann dem Denken irgend einer besonderen Erfahrung die Kausalität entnommen werden, weil diese in jeder gedachten Erfahrung enthalten ist und für die durch sie erlebte Veränderung erheischt wird.

In keiner Weise gelingt es somit der Associationspsychologie eine Kausalität in den psychischen Phänomenen selber nachzuweisen; solche kann stets nur liegen in dem Wesen irgendwelchen Daseins, das in jedem Falle etwas Übersinnliches ist und in den Phänomenen selber nicht erschöpft sein kann,

das diesen aber entweder irgendwie immanent ist oder in anderen Fällen einer solchen Wirklichkeit angehört, welche ganz und gar aufserhalb einer begrenzten Gruppe sinnenfälliger Wirkungen liegt. Nun ist aber die Kausalität als stetige Kraftwirkung gar nicht anders denkbar als in Gestalt der Äufserung einer Substanz. Denn diese nennen wir Kraft nur da, wo sie Ursache stetiger, für uns nachweisbarer, in bestimmten Erfahrungen anzugebender und auf benennbare Reize in gleicher Art erfolgender Wirkungen ist. Wenn also auch nicht jeder substantielle Zusammenhang einen kausalen voraussetzt, so setzt doch dieser jedes Mal jenen voraus. Die Kausalität ist jener konstante apriorische Grund von Veränderungen eben nur als Folge der von einer Substanz stetig ausgehenden, infolge bestimmter Reize eintretenden Veränderungen, um derentwillen wir eben die Substanz als Kraft bezeichnen. Eine Kraft ohne Substanz ist also ein Ungedanke. Auch dies übersehen die Associationspsychologen. Gerade inbezug auf die psychische Kausalität vermeint Spencer und seine Richtung nur bis zur Kraft gelangen zu können. Er glaubt, um den Begriff eines Trägers der psychischen Wirkungen — obschon gerade er sie als sui generis ansieht! — herumkommen zu können, indem er an Stelle des Schlusses von der psychischen Wirkung als einem eigentümlich inneren Bewufstseinszustande auf ein eigenartig psychisches Wesen als substantiellen Grund nur die Folgerung von der momentanen Thätigkeit psychischer Art auf eine konstante psychische Kraft setzt. Allein eine Kraft ohne Substanz ist eine erkenntnistheoretisch unzulässige Annahme. Alle Kontinuität der Kraftwirkung ist also der zugrunde liegenden Substanz entliehen. Schon J. H. Fichte (in der Psychologie S. 36) hat dargethan, dafs, was man auch einwenden möge, der Begriff einer Kraft, die keines Wesens Kraft sein sollte, eines Thuns, das ohne Substrat in der Luft schweben müfste, doch immer nur ein unklarer Gedanke bleibt. Dazu kommt, dafs da, wie eben betont wurde, jene Kausalität, die wir als Kraftwirkung ansehen, Reize auf jene Substanz, die als Ursache dieser Wirkung gilt, voraussetzt, bei diesem Verhältnis stets mehrere Substanzen als thätig angenommen werden müssen. Wenn Spencer überdies der Ansicht (in den Principles I, § 59) ist, dafs wegen des Mangels geistiger Selbstanschauung das Seelenwesen uner-

kennbar sei, so ist eben nur inbezug auf den rein übersinnlichen, nicht auf den den inneren Wahrnehmungen immanenten Geist dieser Mangel vorhanden. Das psychische Subjekt erscheint sich selber in inneren Wahrnehmungen, und aufserdem genügt schon der Umstand, dafs etwas zwar in solchen empirischen Wirkungen gar nicht erscheint, aber zur Erklärung von Lücken im Zusammenhange derselben logisch zu fordern ist, völlig dazu, ein rein übersinnliches Wesen als Grund zu behaupten. Nicht die Existenz, nur die spezielle Erkenntnis eines solchen erscheint uns nicht, ohne dafs dasselbe zugleich innerer oder äufserer Anschauung zugänglich ist, als möglich. Spencer selber ist übrigens vorsichtig genug, um nicht etwa durch eine Kraft die bewufste Substanz ersetzen zu wollen. Für solche erklärte er ja die Einheit von Subjekt und Objekt, die er fälschlich (cf. ob. S. 134) als unableitbare Ursache ansah. Aber auch Spencer selber genügt die Kraft zur Erklärung der Kontinuität psychischer Wirkungen. Wie verkehrt das ist, zeigt schon eine rein psychologische und empirische Betrachtung. Trefflich sagt hierüber Volkmann von Volkmar, Lehrb. der Psychol. I, S. 62/3: „.... wäre die Vorstellung nur das momentane Produkt einer kontinuierlich wirkenden Kraft, dann wäre weder die Wahrheit der gleichzeitigen noch die Mannigfaltigkcit der succedierenden Vorstellungen, weder das Vorkommen von Momenten wirklicher oder scheinbarer Bewufstlosigkeit, noch, was das Auffälligste ist, das Phänomen der Erinnerung und des Wiedererkennens, der inneren Wahrnehmung und des Selbstbewufstseins begreiflich. Ja von dieser Unbegreiflichkeit würde gerade das Selbstbewufstsein, auf das man sich hier zu stützen pflegt, am Härtesten getroffen, weil in dem Strome unaufhörlicher Thätigkeit wohl ein dem alten gleicher Moment neu eintreten kann, niemals aber der alte selbst wiederkehren kann, und wo es nur Gegenwart giebt, jede Vergangenheit unwiederbringlich verloren ist, davon ganz abgesehen, dafs in einem an die objektive Vorstellung hingegebenen Seelenleben kein Platz für ein der Vorstellung oder gar sich selbst gegenübertretendes Ich gefunden werden kann. Wenn man endlich, wie es z. B. Schaller gethan hat dem Schlusse von der Thätigkeit auf den Träger den Widerspruch entgegenhält: er mache die Thätigkeit zu einer Eigenschaft des Unthätigen, dann möchten wir, von der ungerechtfertigten Bezeich-

nung der Thätigkeit als Eigenschaft abgesehen, einfach entgegnen, dafs dieser Schlufs nicht der Thätigkeit ein Unthätiges, sondern dem Wechsel von Thun und Nichtthun ein beharrendes Sein unterlegt."

d.

Indessen nicht blofs in England sondern auch in Frankreich hat in der Gegenwart der Empirismus abgesehen von der weit fundamentaler greifenden Richtung des Positivismus in der Gestalt der relativistischen Associationspsychologie eifrige Vertreter gefunden. Und gerade diese französische Associationspsychologie sucht nicht nur die Kontinuität seelischen Geschehens blofs in eine den Phänomenen angeblich immanente Kraft zu verflüchtigen sondern im Gegensatze zu Spencer, dem die Einheit von Subjekt und Objekt als eine Urthatsache und als ein auf nichts weiter zurückführbares Substrat der bewufsten Substanz erschien, löst sie auch die letztere selber in ein lediglich associationspsychologisch entstandenes Ergebnis psychischer Erfahrung auf. Der französische Denker, welcher durch eine Reihe auf diesen Punkt gerichteter Untersuchungen sich am meisten hervorgethan hat, ist Ribot, der Herausgeber des bekannten sehr umsichtig redigierten philosophischen Fachblattes, der Revue philosophique. Hierher gehörig sind von ihm aber vor allem seine psychologischen Monographien: L'hérédité psychologique, Paris 1882, Les maladies de la volonté, ibd. 1883, Les maladies de la personalité, ibd. 1885, Les maladies de la mémoire 1885. Sonst ist Ribot auch noch auf historisch-philos. Gebiete mit besonderen Schriften hervorgetreten, so schon 1870 mit La psychologie anglaise contemporaine und 1874 mit La philosophie de Schopenhauer. In jenen psychologischen Monographieen aber beschäftigt sich Ribot auch gerade eingehend mit dem Substanzbegriff der Seele, dem die Schrift „Les maladies de la personalité" sich sogar zum Teil auf's Unmittelbarste und in ausführlichster Untersuchung zuwendet. Wenn auch weniger unmittelbar, ist dieses Thema indefs auch schon in „Les mal. de la vol." von demselben gestreift worden. Nach des Vf.'s Meinung löst sich der Wille (la volonté) echt associationspsychologisch auf in nichts als in eine Reihe von einzelnen Willensakten (volitions). Nur für ein Moment, lediglich für eine verfliessende Thätig-

keitsform psychischen Verhaltens sollen diese gelten. Nur eine einzelne Willensbekundung in Gestalt einer Wahl, auf welche Handlungen folgen, giebt es nach Ribot thatsächlich als wirkliches Phänomen. Wollen ist nach Ribot ein Wählen zum Zweck des Handelns. Die Gesamtheit der Bedingungen, von denen dieser psychische Akt abhänge, sei der Wille. Es sei nun ja zweifellos, dafs fundamentale Verbindungen vorhanden sind zwischen jedem einfachen psychischen Phänomen und der ihm entsprechenden Bewegung; auch seien die Rückwirkungen des Organismus auf äufsere Eindrücke allgemeinen, sich gleichbleibenden Voraussetzungen angepafst. Dadurch entstehe jedoch noch kein Wollen. Damit der so zu nennende psychische Akt ins Leben treten könne, sei es nötig, dafs überdies auch zwischen den zusammengesetzten Vorstellungen oder richtiger zwischen den diesen entsprechenden physiologischen Prozessen und zwischen den zusammengesetzten Bewegungen mittelbare organische Verbindungen bestehen. Oder wie sollten denn sonst gemäfs den Forderungen, welche die Natur der Intelligenz stellt, die inneren Relationen den äufseren in der Art angepafst sein, dafs mit dem Zusammenhange der Bewufstseinszustände auch der der zugehörigen Bewegungen gegeben ist? — Ja endlich müsse auch die Gesamtheit der hiernach in dreifacher Art als Willensbedingungen erforderlichen Beziehungen derartig abgestuft sein, dafs sie als eine „**hierarchische** Coordination“ von Elementen verschiedener Natur sich darstelle. Es genügt zum Wollen also nicht eine Koordination gleichartiger Elemente (der Reflexe mit Reflexen, der Begehrungen mit Begehrungen, der Gefühle mit Gefühlen u. s. w.). Es ist vielmehr eine Ordnung mit Unterordnung notwendig. In solcher Weise erscheine der in der Gesamtheit von Bedingungen für den eine Handlung bezweckenden Wahlakt bestehende Wille als letztes Ergebnis und als höchste Stufe einer fortschreitenden Entwicklung, die bereits anhebe mit der einfachen Reflexbewegung. Der Wille also ist eben jene nach ihrer Zusammensetzung und Festigkeit veränderliche hierarchische Koordination. Den Schlufsstein dieses Stufenbaues und das verknüpfende Prinzip dieser Ordnung dürfen wir nun aber nach Ribot eben nicht etwa in einem Seelenvermögen oder substantiellen Ich suchen. Nur physiologisch sei diese Einheit begründet — freilich ohne dafs die Art und Weise

des Zusammenhangs uns genau bekannt sei — durch die Struktur des menschlichen Gehirns; psychologisch jedoch werde dieselbe bestenfalls zustande gebracht durch eine mächtige fortdauernde Leidenschaft, welche dem Charakter sein individuelles Gepräge verleiht und dem Wollen seine Zwecke vorschreibt. Selbstverständlich giebt es zahlreiche Übergangsstadien zwischen diesem Endzustande der hierarchischen Koordination, die im Willen sich offenbart, und zwischen jenen Zuständen einer mangelhaften oder gänzlich fehlenden Koordination, die sich als Krankheiten des Willens geltend machen. Hiermit sind schon die zwei unterschiedenen Hauptarten, die Ribot annimmt, angedeutet: Die Schwächungen (affaiblissements) und die Vernichtungen (anéantissements) des Willens. Doch dem sei, wie ihm wolle, sodaſs wir es auch dahingestellt sein lassen, ob es nicht auch eine krankhafte Willenssteigerung — mindestens rücksichtlich des „Naturwillens“, der doch nicht bloſs durch instinktive oder unwillkürliche Triebhandlungen sich erschöpft — giebt: uns geht ja selbst von diesen Darlegungen Ribot's des Näheren nur seine Auffassung der psychischen Einheit an, inbezug auf welche seine associationspsychologische Methode ihn offenbar ganz dem Materialismus zutreibt. Noch deutlicher tritt dieser Mangel in der Schrift „Les maladies de la personalité“ hervor. Worum es sich in dieser Arbeit Ribot's eigentlich handelt, das sind die Störungen des Selbstbewuſstseins, und so sollte sie auch betitelt sein. Ribot unterscheidet drei Arten solcher Störungen, je nachdem sie ihre Quellen haben in den „organischen“, in den „affektiven“ und in den „intellektuellen“ Bedingungen der Persönlichkeit, sodaſs damit zugleich die Ursachen der „Krankheiten der Persönlichkeit“ bezeichnet sind. „Troubles organiques“ gelten ihm nach S. 21 deshalb für eine besondere Art von Störungen, weil mit ihnen im Unterschiede von bloſs lokalen Gehirnkrankheiten solche gemeint sind, als deren unmittelbare und nächste Ursache eine allgemeine Alteration des Organismus anzusehen ist, wie sie in der Gemeinempfindung sich bekundet. Auch die zweite Art, die „troubles affectives“ nehmen zwar mittelbar gleichfalls aus dem Organismus ihren Ursprung. Ihre unmittelbaren Ursachen sind jedoch im Bereiche des Gemüts selber, in Gefühlen, Begehrungen und Leidenschaften nach Ribot zu suchen. Unmittelbar von der Verstandessphäre aus geht aber

nach diesem die Gemütszerstörung erst bei der dritten Hauptart dieses unglücklichen Phänomens, bei den troubles intellectuells. — Charakteristisch für die erste Art ist vor allem ein Zustand ausgesprochenster Anästhesie. Er zeigt sich darin, dafs infolge von fast totaler Unempfindlichkeit der Haut die Meinung sich bildet, man habe keinen Leib mehr. Für die troubles affectives wiederum sind bedeutsam die Zustände hochgradiger Depression, bei denen es dem Kranken vorkommt, als sei die wirkliche Welt wie in Nebel gehüllt und als ob sie von ihm weiche in unnahbare Ferne, sodafs er zuweilen sogar am eigenen Dasein zweifelt. Diesen Fällen deprimierender troubles affectives treten Fälle einer entgegengesetzten Qualität als deren Spezies zur Seite, nämlich die Phänomene der Exaltation, der unnatürlichen Steigerung des Selbstgefühls nebst den mit dieser verbundenen Wahnvorstellungen, z. B. wenn der Kranke sich für unermefslich reich, für einen Fürsten, Entdecker u. dgl. in solchem Gröfsenwahnsinne hält. Eine derartige Alteration des Ichbewufstseins wird nach Ribot oft von völliger Charakterwandlung begleitet, und er glaubt, dafs, wenn dazu noch der Verlust des Gedächtnisses trete, sich alsdann ein neues Ich bilde, das oft vom früheren nicht einmal etwas wisse. Zu den Troubles intellectuells rechnet er vor allem jene Fälle der Hallucination, bei denen das gestörte Ich gewisse Bewufstseinsvorgänge objektiviert, die eigenen Gedanken ihm zu fremden werden, das Bild der eigenen Gestalt zu der eines zudringlichen Doppelgängers. Das schlimmste Stadium von allen ist aber in dieser Hinsicht das der Auflösung der Persönlichkeit. Um diese zu erklären, erinnert Ribot an die Bedeutung, welche für alle „Krankheiten der Persönlichkeit" das Gedächtnis hat. Denn nur die ja ohne Gedächtnis und Erinnerung gar nicht mögliche Vorstellung ist es, vermöge deren auch eine künstliche Persönlichkeit im Bewufstsein Hypnotisierter entstehen kann, sowie die Meinung, dafs dieselbe verschwunden sei, in der Extase. Solche Annahmen und ähnliche Umstände sind es, auf denen auch die Auflösung der Persönlichkeit, la dissolution de la personnalité, beruht. Es liegt bei dieser eben nicht nur Störung, sondern völlige Zerstörung des Selbstbewufstseins vor: ein Zustand, der vor allem im progressiven Blödsinn eintritt. Jene „Koordination", die in der Persönlichkeit vorliegt, wird verdrängt von einer sich steigernden „Inco-

ordination", ja bald geht das Ichbewufstsein verloren, und es bleibt nur jener Rest von vitalen Zusammenhängen zurück, welche als die natürlichsten und einfachsten der Vernichtung den zähesten Widerstand entgegensetzen. Schliefslich gleicht dieser Blödsinn dem angebornen Idiotismus, jenem psychischen Phänomen, das überhaupt kaum die ersten Spuren zur Ausbildung der menschlichen Persönlichkeit zeigt. — Von einem anderen Gesichtspunkte aus teilt Ribot dieselben pathologischen Seelenzustände ein, indem er sie als die drei Typen der Substitution, Alternation und Alienation unterscheidet. Wenn z. B. erstlich ein Lumpensammler sich für einen König ansieht oder ein Mann sich für ein Weib hält, so setzt er an die Stelle seiner wirklichen eben nur eine eingebildete Persönlichkeit. Er thut dies infolge einer „fixen Idee", die wohl lokale Störung im Gehirn, jedoch keine allgemeine Veränderung des Organismus voraussetzt. Was ferner Ribot als alternance de deux personnes bezeichnet, ist eine Krankheitsgruppe, die er auch double conscience nennt: z. B. den Fall, dafs, wie von einer jungen Amerikanerin berichtet wird, jemand nach anhaltendem Schlafe die Erinnerung an alles verliert, was er gelernt hatte, sodann einige Monate später wieder in einen tiefen Schlaf verfällt und beim Erwachen sich aufs Neue im Besitze der vor dem e r s t e n Schlafe erworbenen Kenntnisse befindet: also in zwei unterschiedenen psychischen Zuständen lebte, die bei jener Amerikanerin länger als vier Jahre hindurch periodisch wechselten. Jene amerikanische Dame, von der Macnish erzählt, ahnte gar nichts von dem Doppelleben, das sie führte; sie hätte nie davon gewufst, wenn sie nicht durch ihre Umgebung davon Kenntnis erhalten hätte (cf. Taine, de l'intelligence, 4, ed. 1883, Bd. I, p. 136/37). Die Alienation endlich, welche aus der Alternation hervorgehen kann, unterscheidet sich von dieser dadurch, dafs der alte, dem Individuum f r e m d gewordenene Seelenzustand für dessen Bewufstsein überhaupt nicht wiederkehrt. — Was nun aber die Erklärung dieser von Ribot ihren phänomenalen Symptomen nach sorgsam beobachteten und gut beschriebenen Störungen betrifft, so giebt sie zu vielen Bedenken Anlafs. Schon seine Definition der Persönlichkeit zeigt, dafs er in dieser Schrift auf gleichem Boden steht wie in der früheren. Auch nach der neuen Schrift soll das „Ich" oder die „Person" als „das Indivi-

duum, welches ein klares Selbstbewufstsein hat und demgemäfs handelt" nicht etwa ein einfaches empirisch und sinnlich unteilbares Wesen, sondern ein Kompositum sein: ein Komplex koordinierter Elemente. Freilich entgeht es Ribot nicht, dafs ein derartiger Komplex eben als solcher kein letzter Erklärungsgrund sein kann, sondern nach unabweisbaren Gesetzen der Logik überdies noch ein besonders beschaffenes Etwas als den Träger solcher Zustände fordert. Da er also einerseits, nämlich solange er sie rein psychologisch betrachtet, in der Einheit des Ichs nichts als den jeweilig zwischen einer gewissen Anzahl von Zuständen klaren und deutlichen Individualbewufstseins bestehenden Zusammenhang erblickt, dem stets sowohl andere dem Klarheitsgrade nach dunkle und verworrene Bewufstseinsphänomene als auch ganz aufserhalb des Erfahrungsbewufstseins bleibende und gleichwohl für dies noch mehr als jene ersteren Zustände einflufsreiche rein physiologische Prozesse parallel gehen (cf. pag. 3 und 169 in „Les mal. de la pers."), und da andererseits Ribot die Annahme einer Substanz, die Seele oder Geist wäre, für Sache eines veralteten und überwundenen Standpunktes, heutzutage geradezu für eine ganz unzulässige Hypothese (nach S. 4) hält, so bleibt für ihn nur noch der Ausweg, den Körper zum Subjekt der psychischen Erscheinungen zu machen. Und diesen Weg betritt Ribot ohne Scheu, wenn er S. 169 erklärt: „C'est l'organisme et le cerveau, sa représentation suprême, qui est la personnalité réelle, contenant en lui les restes de tout ce que nous avons été et les possibilités de tout ce que nous serons". Indefs der Körper als Subjekt psychischer Phänomene ist genau derselbe Ungedanke wie die Struktur des Gehirns als Grund der Einheit des Ichs. Beide Gedanken leiden zunächst ja an allen jenen logischen Fehlern, die wir dem Materialismus im ersten Teile dieser Abhandlung nachgewiesen haben (cf. S. 5—11, bes. S. 7); sie widersprechen vor allem der Doppelheit unserer Erfahrung überhaupt und vollends demjenigen, was als unmittelbarstes Erlebnis in innerer Erfahrung vor unser Bewufstsein tritt. Wenn ferner nicht einmal alle äufseren Empfindungen zu Akten, welche ein rein psychisches Gepräge haben, werden, sondern nur bei einer Minderzahl derselben dies der Fall ist, nur bei denjenigen, auf welche die Seele mit eigener ursprünglicher Kraft, die sie aus dem Grunde

des vorempirischen Bewufstseins schöpft, erfolgreich reagiert, so ist es noch viel weniger denkbar, dafs rein physiologische Vorgänge sich in psychische umsetzen, ganz abgesehen von jenen Bedenken, die sich eben hiergegen auf Grund der Unvergleichbarkeit äufserer und innerer Wahrnehmungsinhalte ihrem unmittelbaren Ursprunge nach geltend machen lassen. Da sodann schon jede innere Wahrnehmung als solche aus der Empfindung nur vermöge einer aus dem Grunde des Bewufstseins hervorquellenden selbstthätigen Schöpfung der Seele entstehen konnte, so ist — was wiederum Ribot in seiner Abhandlung über die Willenskrankheiten übersieht, — zur Erzeugung von Entschlüssen vollends und erst recht solche seelische Selbstthätigkeit und Selbständigkeit nötig. Durch den Willen wird ja jedenfalls auf Grund gewisser Vorstellungen und Einsichten eine Kausalität seitens unseres Ichs auf die Welt der Dinge ausgeübt. Eben dies setzt zweierlei als charakteristische Momente voraus: 1) dafs unser Ich die objektive Natur der Dinge kennt, in ihren Zusammenhang und ihr Dasein also auf Grund der Kenntnis ihrer Faktoren umgestaltend eingreifen kann, und 2) dafs unseres Ichs gerade zu solchem Eingriff oder zu Handlungen sich entscheidendes Vermögen eine Gewalt hat über den Verstand, dessen Einsichten es zu derartigen Zwecken benutzt. Nun haben wir aber schon früher dargethan, dafs lediglich unser kritisch denkendes, nicht blofs den physiologischen Prozessen, sondern sogar den empirischen Vorgängen und Sinnesregungen gegenüber selbständiges, von ihnen mindestens relativ unabhängiges Ich das erste Moment besitzen und zur objektiven Wirklichkeit vordringen kann. Denn lediglich, wenn es sich selber berichtigen, von den Irrtümern und Schranken der Sinnlichkeit befreien kann und wenn seine Erkenntnisse für Einsichten gelten können, welche die Natur der Phänomene, (sofern diese nicht blofs in der Sphäre der Sinnlichkeit eines einzelnen Individuums liegen, sondern über diese hinausgreifen, ob sie gleich stets durch dieselbe dem Subjekt vermittelt werden,) in ihrer Objektivität unverändert lassen, erreicht unser Denken die Wirklichkeit; lediglich ein solches Denken gilt für allgemein und ist notwendig. Durch ein solches Denken wird eben die Seele der Sinnenreize wirklich Herr, sie verhält sich bei ihm diesen gegenüber nicht blofs

passiv, sondern sogar überwiegend aktiv; nicht als Sinn, sondern als Vernunft bekundet sie sich in solchem Denken. Was keine überwiegend sinnliche und unter der vorherrschenden Gewalt der Reize auch noch beim Vorstellen und Denken stehende thierische Seele vermag, das kann die vernünftige des Menschen, nämlich solche Wirkungen ausüben, welche über die Individualität des Wirkenden und die ihr unmittelbar verbundene sinnliche Sphäre hinausreichen. Nur die menschliche Seele thut dies kraft ihres vernünftigen Verhaltens, indem sie, den Bannkreis ihrer Sinnlichkeit durchbrechend, durch ihr dieser gegenüber kritisches Denken die von solcher Relation unabhängige Natur der Dinge erfafst und indem sie darum auch allein mit gleichartigen Seelen, wie es die Sprache bezeugt, zu objektiver Verständigung (im erfolgreichen Austausch ihrer eigenen seelischen Leistungen mit denen jener anderen) sich zu erheben vermag. Mittels der auf Grund solcher psychischer Leistungen geschehenden Aufnahme der Natur der Dinge in das eigene geistige Wesen befreit sich die Seele von der Macht der Dinge. Wie sie durch die Vernunft den Reizen gegenüber selbständig von Haus ist, so wird sie dies durch deren intellektuelle Erzeugnisse, durch die objektiven Einsichten, gegenüber den Dingen selber. Kraft objektiver Erkenntnis beherrscht sie dieselben, kann sie ihre Wirkungen auf die Dinge im Voraus bestimmen und berechnen, wird sie ihnen gegenüber autonom oder zur vernünftigen Freiheit befähigt, wenn sie will. Ob aber die Seele dies will, das ist wiederum ihre Sache und zwar eben, sofern sie will, nicht sofern sie erkennt. Besitzt doch die Seele oftmals objektive Erkenntnis und Einsicht, ohne dafs sie diese zum Beweggrunde eines Willens oder zum Objekt einer von diesem sei es nur beabsichtigten, sei es wirklich vollzogenen Handlung macht. Anders also verhält sich die Seele im Erkennen, anders im Begehren den Dingen gegenüber. Nur wo sie auch in das Dasein der ihrer objektiven Natur nach vorgestellten Dinge verändernd einzugreifen bemüht ist, — mag es nun aus sinnlichen oder mag es aus vernünftigen Motiven geschehen, — nur wo es sich darum handelt, auf ein Objekt rücksichtlich seines Daseins zu agieren, da begehrt oder will die Seele. Beim Erkennen ist das Ideal die Wahrheit, beim Begehren der Wert einer Sache und zwar ein wenigstens für

das Subjekt noch nicht realisierter; sonst könnte er dies nicht zum Handeln antreiben. Das Dasein eines begehrten Objektes liegt daher in der Zukunft und ist unmittelbar lediglich im reinen Bewufstsein, schon deshalb von Haus aus in keiner empirischen Wirklichkeit vorhanden; diesem zuvörderst nur im vorempirischen Bewufstsein vorhandenen Dasein gemäfs wird ein wirkliches Dasein beim Handeln durch das begehrende Ich erzeugt. Ein nur irgendwie, sei es im sinnlichen Begehren als Trieb, sei es im sinnlich-vernünftigen Begehren als Vorstellung oder sei es endlich im rein-vernünftigen Begehren als Idee gewufstes Objekt wirkt kausal auf die empirische Welt. Solche Kausalität eines zum Teil oder rein geistigen, jedenfalls blofs seelischen Objekts nennt man einen Zweck. Für das einzelne Objekt alles Begehrens und Wollens, nicht für das gleiche des Erkennens, ist schon unmittelbar die Zweckmäfsigkeit des Geschehens charakteristisch. Ein Zweck kann etwas niemals blofs dadurch sein, dafs es ein Vorstellungsinhalt für das erkennende Ich wird. Da blofse Einsicht hierzu nicht genügt, kann diese niemals in zureichender Weise den Willen bestimmen. Auch da, wo dieser dem Inhalte einer vernünftigen Erkenntnis sich zuwendet, diese zum Motive seiner Handlungen macht, weil er ihr gemäfs seine Entschlüsse fafst und sich entscheidet, ist es er selber, (nicht die Erkenntnis) welcher dies thut. Also wird der Wille auch durch die vernünftige Erkenntnis oder den Verstand nicht schlechthin determiniert. Freilich kann der Wille nur mittels des Verstandes und seiner objektiven Einsicht die Natur der Dinge ergreifen und darum nicht **ohne** solche Kenntnis auf sie in bestimmender und ihr Dasein umgestaltender Weise einwirken. Diese Einwirkung selber aber geschieht eben doch nur durch den Willen als durch die entscheidende Ursache und nicht durch den Verstand. Erst sobald solch' Agieren auf Anderes für das begehrende oder wollende Subjekt einen entschiedenen Wert erhält, wird es von diesem beabsichtigt und wirklich vollzogen. Nicht die Wahrheit, sondern die Güte und der Wert giebt den Ausschlag dafür, dafs die Seele als ein Begehren und, wo sie vernünftigen Einsichten folgt, als ein Wille sich bekundet. Das begehrte oder gewollte Objekt tritt dem Subjekt als ein noch nicht in der Erfahrung vorhandenes, sondern erst zu erzeugendes Dasein gegenüber. Das unmittelbar

begehrte oder gewollte Objekt ist also nur in der Zukunft und schon deshalb nicht in der Erfahrung, sondern nur in dem vorempirischen Bewufstsein, obzwar, wo es einen sinnlichen Inhalt hat, als etwas, was seinem beabsichtigten Dasein nach ein Analogon empirischer Objekte werden soll, vorhanden. Sogar in allem sinnlichen Begehren steckt mithin bereits ein apriorischer Faktor. Es ist der Trieb. In allem Begehren, sei es sinnlichen oder sei es intellektuellen Inhalts, wirkt somit ein vorempirisches Objekt kausal für die Erfahrung; ein lediglich im selbstthätigen Bewufstsein enthaltenes Objekt, dessen Dasein nur vorstellbar, obschon nicht immer vorgestellt ist — wie denn die aktuelle Vorstellung beim Instinkte oder Triebe fehlt — macht sich hier geltend, kurz: in allem Begehren wirkt ein nur vorstellbares Dasein kausal. Ein solches Dasein, das, solange es nur vorstellbar ist, kausal wirkt, ist aber kein äufserer oder fremder, auch kein nur psychisch angeeigneter innerer Faktor, sondern es ist ein der geistigen Eigenart des begehrenden Subjekts entstammender Beweggrund oder ein Zweck. Gerade inbezug auf das unmittelbar vorhandene einzelne Objekt jedes einzelnen Aktes des begehrenden oder wollenden Ichs ist es daher charakteristisch, dafs solch' Geschehen Folge eines zweckmäfsigen Wirkens, einer teleologischen Notwendigkeit ist, während das Erkennen im Einzelnen nur psycho-mechanisch motiviert zu sein braucht. Wäre Wollen nichts als die Folgsamkeit des begehrenden Ichs gegenüber dem Verstande, so beliefse letzteres die Dinge in dem vernünftigen Wesen, das sie haben und das es seinerseits blofs erkennt oder schon erkannt hat. Diese Erkenntnis für sich allein enthält indefs kein Motiv, auch anderen Dingen ein ihnen bis dahin fehlendes vernünftiges Gepräge zu geben. Alsdann bliebe alles höchstens beim Alten; es könnte dann zwar Kontinuität, aber keinen Fortschritt der Entwicklung geben. Damit ein solcher sich vollziehen könne, mufs zu den bereits gewonnenen Ergebnissen vorangegangener Entwicklung etwas wirklich Neues hinzutreten. Dies hinzukommende Neue ist eben nichs Anderes als die vom Willen gesetzte That. Nicht schon in dem Früheren, nicht schon in dem vom Verstande Erkannten oder Erkennbaren ist dieses Neue enthalten, sondern es kommt erst durch den Willen hinzu. Auf diese Thatsache gründet sich die Freiheit im positiven Sinne, auf sie

die Möglichkeit der geschichtlichen als einer wirklich fortschreitenden Entwicklung. Die Geschichte als fortschreitende Entwicklung, als ein Leben, in welchem dieser Veränderung in den Geschicken der Menschheit ein Ziel gesetzt wird, dem diese — obzwar nur asymptotisch — sich stets mehr nähert, erscheint nur begreiflich durch Produktivität aus dem Bewufstsein. Produktivität aus dem Bewufstsein aber ist Wille.. Mit Unrecht behauptet deshalb der Determinismus: zuerst erkenne der Verstand das Gerechte oder Gute und dann werde es hinterher gewollt, sodafs das Wollen nur Folge der Erkenntnis solcher Objekte sein würde. Vielmehr wird das vom Verstande Gedachte erst dadurch zu etwas Gutem, dafs es gewollt wird. Sehr treffend bemerkt Fr. Harms: „Nicht weil wir etwas als gut erkannt haben, wollen wir es, sondern wir erkennen es als gut, weil wir es wollen. Erst durch den Akt des Wollens ist das Gedachte ein Gut“. Das Gute ist das Ziel, das gewollt wird. Ziel und Zweck ist eine Vorstellung jedoch nur durch den Willen. Was also hinzukommt zur Erkenntnis des Verstandes und selbst nicht als eine blofse Folge davon erscheint, ist das Wollen selbst. Dies geht stets auf die Wirklichkeit des Gedachten, die in letzterem als blofsem Verstandesobjekte noch nicht enthalten ist und eben deshalb gewollt wird. Da solche Realität erst durch uns werden soll, so fügt der sie als Zweck setzende Wille stets etwas Neues zum Gedanken hinzu, gerade hierin seine Freiheit bekundend. „Es folgt hieraus aber zugleich“, sagt Harms, Abhandlungen zur systemat. Philos. S. 71/2, „dafs die Freiheit stets nur ein Akt ist, nur ein Moment.*) Nur die That, der Entschlufs ist frei, da er geschieht; vollzogen aber unterliegt er seinen Folgen. Der Stein, sagt Aristoteles, den wir werfen, ist in unserer Gewalt, geworfen aber folgt er notwendig dem Gesetze der Schwere. In der Reihe der Entwicklungsglieder ist Notwendigkeit, sobald sie gesetzt sind, aber sie sind nicht gesetzt, ohne dafs sie gewollt werden, und

*) Und zwar kann dieser Akt nur einen vorempirischen Charakter haben, nur ein Faktum apriorischer Selbstthätigkeit des begehrenden Ichs, nicht ein Glied einer die Gestalt verfliefsender empirischer Phänomene annehmenden Zeitreihe sein, kein Punkt in einer als Succession empirischer Akte sinnlich erfüllten Zeitreihe.

da sie gewollt werden, wird stets ein neues Glied zu dem früheren hinzugefügt, wodurch allein Fortschreiten in der geistigen Entwicklung möglich ist.“ Wenn so gerade die fortschreitende Entwicklung den positiv freien Willen voraussetzt, so hebt die Abhängigkeit des Späteren vom Früheren die Freiheit nicht auf sondern fordert sie. Das Spätere in der Entwicklung ist abhängig nicht blofs von dem Früheren, sondern auch von dem Zukünftigen. Die Zukunft ist für uns indefs jedenfalls nur dadurch vorhanden, dafs wir wollen, indem wir Zwecke setzen und sie verwirklichen. Dadurch, dafs der Wille etwas Neues setzt und realisiert, durch diese seine Produktivität wird seine positive Freiheit bewiesen. Mit Recht betont Harms, ebd. S. 72: „Die gröfste Freiheit ist die schöpferische That. Wer schafft, ist der Freieste.“

Die Abhängigkeit des Wollens vom Verstande hebt hiernach die Freiheit nicht auf. Denn dieselbe gilt nicht schlechthin. Ist doch der Wille nicht blofs vom Verstande, sondern, wie eben dargethan, auch der Verstand vom Willen abhängig, und letzterer Sachverhalt findet noch dazu sowohl in der praktischen wie in der theoretischen Erkenntnis statt. Dafs der Verstand in der praktischen Erkenntnis, d. h. in derjenigen, welche sich auf das praktische und sittliche Leben bezieht, selber abhängig ist vom Willen: das folgt schon aus der eben entwickelten Natur des in dem letzteren regen spezifisch produktiven Bewufstseins. Erst dadurch, dafs von diesem ein Gedachtes erzeugt, mindestens aber ergriffen wird, erst durch das Wollen eines Gedachten, erlangt er die Bestimmung des Guten. Überall gewinnt der Verstand diese Einsicht nicht aus sich selber sondern aus dem Willen. Damit das Sittliche erkannt werde, ist überall nötig, dafs es gewollt werde. In sittlichen Dingen, lehrt Harms, geht die Praxis selbst der Theorie voraus. Nimmermehr erzeuge der Verstand rein aus sich eine sittliche Welt. Die Erkenntnis von dieser können wir entnehmen lediglich der That selbst. Darum sei der Wille die Wurzel der sittlichen Welt, mithin in diesem Bereiche der Verstand vom Willen zweifellos abhängig; er sei es nicht minder aber auch in der theoretischen Erkenntnis des Seienden. Die Erkenntnis selber mufs ja gewollt sein, damit wir sie wirklich besitzen. Nicht blofs für sein Handeln, auch für sein Wissen ist der Mensch verantwort-

lich. Dies kann er aber nur sein, weil und sofern das Wissen ein durch Freiheit erworbener und gewollter Besitz ist. Mit Recht straft und tadelt man also auch den aus Unwissenheit Fehlenden; man thut dies da, wo die Unwissenheit als verschuldet angesehen werden mufs. Letzteres wiederum ist aber nur insoweit der Fall, als die Erkenntnis des Verstandes vom Willen bestimmt und diesem unterworfen ist.

Auch an diesem Punkte zeigt sich die Unhaltbarkeit des Materialismus. In diesem befangen, behauptet jemand wohl: Alles sei notwendig aus äufseren Ursachen und frei nichts. Gerade, falls solche Notwendigkeit bestehen soll, mufs man, wie Harms betont, die Freiheit zugeben. Denn notwendig ist etwas ja nur als Wirkung einer Ursache. Blofs die Setzung der letzteren begründet die Notwendigkeit der ersteren. Mithin ist die Wirkung nur notwendig, wenn die Ursache gesetzt ist. Das Notwendige ist allemal das Zweite, nicht das Erste. Notwendig ist B, wenn A gesetzt ist. Die Wirkung allein ist notwendig, aber nicht die Ursache. Die Ursache, sofern sie ihrerseits selber als der entscheidende Grund von etwas dieses Andere als Wirkung setzt, ist frei. Man wende nicht ein: Dergleichen gebe es in der Welt nicht, da jede Ursache selbst wieder für Wirkung (sei es rückwärts, sei es wechselseitig) gelten müsse. Indessen: etwas, was nur Wirkung eines Anderen wäre, müfste ein wahres Nichts sein. Freilich alle Dinge, welche von anderen Wirkungen empfangen, wirken auch auf andere; sie sind so Ursachen in der einen und Wirkungen in der anderen Hinsicht. Allein die Wirkung selber ist nie Ursache und diese nie Wirkung. Was etwas in der einen Beziehung ist, das kann es in der anderen nicht zugleich sein. Wirkung und Ursache sind so sehr unterschiedliche Seiten in der Welt des Geschehens, dafs sie weder für einander stehen, noch in einander übergehen können. Wäre auch Alles in der Reihe aufeinander folgender Ereignisse nur relativ Ursache und Wirkung, so müfste es immerhin eine erste Ursache geben, die selbst nicht wieder Wirkung ist. Der progressus in infinitum besteht nur in der Phantasie, nicht im Denken, das zu Ende kommt, sofern es zur Bestimmtheit und logischen Gültigkeit gelangt. Ein solches hat eine erste Ursache zur Voraussetzung, welche als solche nicht Wirkung, auch nicht notwendig, sondern nur frei sein kann und ein unbedingter Anfangspunkt ist.

Alles als notwendig anzusehen ist darum nach Harms eine mit sich selber in Widerspruch stehende Behauptung, da das Notwendige stets nur das Zweite, nie das erste ist. Dies ist vielmehr die Freiheit. Die ganze Reihe von Ereignissen kann notwendig sein nur unter der Voraussetzung, dafs es eine erste Ursache giebt, welche die Reihe schlechthin anfängt. Wäre es anders, so wäre ein Streit der Meinungen unmöglich. Indessen auch die Materialisten streiten für die Wahrheit ihrer Ansicht, dafs alles notwendig sei. Thun sie dies, so erkennen sie damit die Freiheit des Denkens an, welches mit sich selber übereinstimmen oder in Widerspruch sein kann. Die Freiheit ist eine Thatsache, ohne welche es keine Wissenschaft giebt. Wissenschaft und Streit um die Wahrheit setzt Freiheit voraus.

Dem Erkennen steht, wie Harms endlich zeigt, unmittelbar gegenüber nicht das Wollen sondern das Handeln; das eine ist die innere, das andere die äufsere Thätigkeit. Dem Wollen gerade entgegengesetzt ist nicht das Erkennen, sondern das Müssen. Das Erkennen kann wie das Handeln gewollt sein. Es giebt im Erkennen wohl etwas, was nicht in unserer Gewalt steht; das ist die blofse Naturseite der Erkenntnis, es sind jene Thätigkeiten des Erkennens, die nicht gewollt, sondern unabhängig vom Willen in uns entstehen, die Empfindungen, Anschauungen, Gefühle. Allein auch im Erkennen giebt es etwas, was vom Willen abhängig ist, d. i. die intellektuelle Erkenntnis, welche, falls wir sie besitzen, selbst gewollt sein mufs. Es ist hier also nicht anders als im Handeln. Auch dies ist nicht schlechterdings frei, hat vielmehr wie das Handeln eine Naturseite, von welcher wir abhängig sind. Es sind dies die Stoffe, die unser Handeln gestaltet und bearbeitet. Der Wille ist hiernach nicht blofs seinerseits abhängig vom Verstande, sondern dieser ist es auch vom Willen. Im Moment des Erkennens liegt eine freie That. Ein dies verkennender Determinismus, der nicht einmal zugiebt, dafs wenigstens Freiheit im Denken vorhanden sein müsse, würde dem schon widerlegten Fatalismus der Materialisten verfallen. Giebt es aber Freiheit im Denken, sodafs im Verstande selber der Wille thätig ist, so folgt aus der Freiheit des Denkens auch die des Handelns. Die Freiheit ist die Bedingung und Voraussetzung der sittlichen Welt im Erkennen nicht minder als im Handeln.

Also: an einer Causalität, die gerade unser wollendes Ich auf die Welt der Dinge ausübt, ist nicht zu zweifeln. Dies wollende Ich greift dabei aber einmal in das Wesen der Dinge verändernd ein und es hat überdies eine entscheidende Gewalt sogar über den Verstand. Entschlüsse und Willensakte sind eben deshalb noch viel weniger als Empfindungen, Wahrnehmungen und Denkakte aus physiologischen Vorgängen oder als bloſse Begleiterscheinungen mechanischer Prozesse zu erklären. Konnten wir schon von den Empfindungen und Wahrnehmungen zeigen, daſs sie nur entstehen aus einer den Grund unseres Bewuſstseins belebenden, selbstthätigen und selbständigen Schöpferkraft der Seele, so gilt dies vollends von unseren Willensentscheidungen wegen der für sie in Anspruch zu nehmenden Freiheit und ursprünglich geistigen Aktivität. Eben deshalb ist es ganz unmöglich, mit Ribot den Körper als das Subjekt [sic!] psychischer Phänomene zu setzen. Es ist eine völlig unhaltbare Ansicht, welcher Ribot Ausdruck giebt in den Sätzen: „Wenn man darauf besteht, aus dem Bewuſstsein eine Ursache zu machen, bleibt alles dunkel; betrachtet man aber es lediglich als die Begleitung eines Nervenprozesses, der allein das wesentliche Ereignis ist, so wird alles klar und die selbstgeschaffenen Schwierigkeiten verschwinden" (Les mal. de la vol. pag. 8). Gerade wegen der Kühnheit und Unumwundenheit dieser Behauptung haben wir sogar eingehend die Punkte im Vorangehenden entwickelt, auf welchen die Causalität des Willens offenbar beruht und deren Kenntnis uns zu einer klaren Einsicht in die Natur der letzteren verhilft. Wir können uns daher nicht begnügen mit der Auffassung von Ribot's Recensenten Philippi, daſs die Willensfreiheit eine bloſse Hypothese sei, nein sie ist eine reale Thatsache. Und doch verhält sich selbst dieser Kritiker Ribot gegenüber sehr abweisend, wenn er gegen jenen zuletzt angeführten Satz desselben Folgendes bemerkt: „Wir möchten erwidern, daſs hiermit nur an die Stelle einer Schwierigkeit eine andere gesetzt werde. Oder ist es weniger unbegreiflich, daſs gewisse materielle Vorgänge, welche wir Nervenprozesse nennen — und zwar von diesen nur eine verhältnismäſsig kleine Anzahl — nebenbei von Bewuſstseinserscheinungen begleitet sind, als daſs ein bewuſstes Ich Veränderungen in dem hervorbringt, was uns als Materie erscheint?

Wie dem auch sei, wird Ribot antworten, jedenfalls ist die natürliche Tendenz der Gefühle und Vorstellungen, bezw. der von ihnen begleiteten Nervenprozesse, sich in Muskelbewegungen umzusetzen, eine unbestreitbare Erfahrungsthatsache, die Causalität des Wollens hingegen nur eine Hypothese. Dies können wir gelten lassen, aber wir meinen, jene Thatsache und diese Hypothese schliefsen einander nicht aus, im Gegentheil sie setzen einander voraus. Das Wollen wirkt als solches nicht unmittelbar auf die Glieder, sondern es weckt nur Bilder oder Vorgefühle der beabsichtigten Bewegungen und überläfst es diesen inneren Zuständen, die wirklichen Bewegungen herbeizuführen. Andererseits kann auch die Lehre, welche Vorstellungen und Gefühle allgemein und automatisch mit Bewegungen verknüpft sein läfst, die eingreifende Thätigkeit des Wollens nicht entbehren, um verständlich zu machen, warum nicht jedes Gefühl, jede Vorstellung wirklich die entsprechende Bewegung nach sich zieht. Das associative Wachrufen antagonistischer Gefühlszustände mag genügen, um die Abrichtung eines Vierfüfslers zu erklären, aber das bewufste „nolo“, mit welchem die kalte Selbstbeherrschung das Drängen ungestümer Affekte zurückweist, setzt die Wirksamkeit eines andern Faktors voraus“. — Philippi hat mit diesen letzten Bemerkungen vollkommen Recht. Ebenso zutreffend betont er des Weiteren, dafs Ribot die willkürliche Aufmerksamkeit nicht zu erklären vermöge. Denn schon behufs Verfolgung eines bestimmten Gedankenganges müfsten wir die für unseren Zweck unnützen Associationen ausscheiden, also verhindern, dafs die verwandte Zustände hervorrufenden und so gleichsam auf eigene Faust fortwuchernden ungeeigneten Bewufstseinsvorgänge sich selbst überleben. Nach Ribot selbst sollen wir durch eine derartige nützliche Koncentration die Diffusion vermindern. „Aber“, wirft hier Philippi sehr wahr ein, „wie und wodurch drängen wir die ungeeigneten Bewufstseinszustände zurück, wenn nicht durch unser Wollen, und wenn das Wollen dieses leistet, darf man es dann noch macht- und wirkungslos nennen?“ Für Ribot's Auffassung, so bemerkt Philippi schliefslich, verschwinde das hohe praktische Interesse, welches sich an das Problem der Freiheit knüpfe, daher gänzlich. Denn wer die Freiheit fordere, damit sich der Mensch sittliche Aufgaben stellen, an ihrer Lösung arbeiten und für

sein Handeln verantwortlich gemacht werden könne, der werde mit einem Willen, der — ob frei oder determiniert — jedenfalls aller Wirkungsfähigkeit entbehrt, durchaus nichts anzufangen wissen. Es unterliege aber auch kaum einem Zweifel, dafs mit Ribot's Ansicht nur der starre Determinismus vereinbar sei. Obschon nämlich dieser absichtlich „l'inextricable problème du libre arbitre“ ganz aus dem Spiele lasse, so werde man doch sagen dürfen: „wenn das Ich nur die Summe der in einem gegebenen Augenblick vorhandenen bewufsten, halbbewufsten und unbewufsten (blofs physiologischen) Zustände (p. p. 28. 32. 85), das Bewufstsein nur Begleiterscheinung des Nervenprozesses (8), der Charakter, durch den in höchster Instanz das Wollen bestimmt wird (30 ff.), nur der psychische Ausdruck eines individuellen Organismus ist (174), so fehlt es an jedem Angriffspunkt für ein wahrhaft spontanes Wollen, und man wird dann dem von Ribot (146) angeführten Satz Spinoza's beipflichten müssen, dafs wir uns nur defshalb einbilden frei zu handeln, weil wir die Bestimmungsgründe unseres Handelns nicht kennen“.

In Wahrheit jedoch besitzt, wie wir ausführlich dargethan haben, unser wollendes Ich Freiheit und mit dieser eine so autonome Kausalität über die Dinge, dafs nicht der Körper das Subjekt seiner Handlungen sein kann. Ist doch diese Kausalität etwas, was sehr oft gar nicht direkt in Handlungen übergeht, also in körperlichen Bewegungen sich alsdann vorläufig gar nicht bekundet. Um so weniger darf der Wille nur für ein künstliches System koordinierter und subordinierter Beziehungen psychischer Elemente gelten, deren Wahrheit sich als jene unzähligen bekannte wie unbekannte Triebe darstellen, welche den psychischen Ausdruck eines bestimmten Organismus konstituieren, deren Minderheit aber sogar als blofse Wirkung äufserer Reize erscheint. Gewifs ist zuzugestehen, dafs der Entschlufs als solcher nicht unmittelbar nach aufsen wirkt. Daraus folgt aber noch lange nicht, dafs das „ich will“ überhaupt nichts bewirkt. Ribot ist dieser Ansicht. Geht er doch so weit zu sagen: „la volition n'est la cause de rien“ (p. 175), „le „„je veux““ est en lui-même dénué de toute efficacité pour faire agir“ (p. 177). Indefs, woran auch schon Philippi erinnert hat, verträgt sich dies nicht einmal mit Ribot's modern naturwissenschaftlichem Standpunkte, der da fordert, dafs jedes

Ereignis nicht nur Wirkung sondern auch Ursache eines anderen sei. Sogar eine rein theoretische Denkhandlung, wie sie nach Ribot's verkehrter Ansicht das „ich will" nur ist, könnte doch nicht ohne irgend eine Wirkung vorübergehen; mindestens müſste sie eine Disposition hervorrufen, welche die spätere Erneuerung des Denkaktes erleichtert. Der Behauptung, daſs der Entschluſs für die darauf folgende Handlung bedeutungslos sei, widerspreche schon die Erklärung Ribot's, die in den nachstehenden Sätzen enthalten sei: „il n'y a pas un seul état de conscience qui ne contienne à un degré quelconque des éléments moteurs . . . Les combinaisons intellectuelles les plus pures impliquent des mouvements (p. 107). Auch stimme es nicht recht zu der angeblichen Wirkungslosigkeit der Willensentscheidung (choix), wenn Ribot erklärt, daſs sie die Wahl der Mittel nach sich zieht. „Dès qu' un but est choisi, il agit à la manière de ce que les métaphysiciens appellent une cause finale: il entraine le choix des moyens propres à l'atteindre" (p. 16). Nicht ursprünglich habe ja die zum Zweck erhobene Vorstellung diese Wirksamkeit, sie erhalte sie erst, sobald und weil sie erwählt, als Zweck bejaht sei. (cf. Philippi, Philos. Monatsh. Bd. XXI, S. 604/5.)

Sogar wer im Wollen nur die Resultante von Strebungen und Gefühlen, über deren Zulassung oder Abweisung es in Wahrheit entscheidet, erblickt, behauptet schon eben damit, daſs die Componenten in der Resultante fortwirken, der letzteren also die Kraft beiwohne, neue Wirkungen zu erzeugen. Bereits der nur so aufgefaſste Entschluſs ist kein beiläufiges Nebenprodukt sondern ein wesentliches Glied in der Kausalität. Nun ist aber das Wollen keine Resultante. Denn erstlich sind die in ihm „coordinirten" Triebe oder die Begehrungen durch die Entscheidung nicht aufgehoben sondern bewahren auf unbestimmte Zeit nach wie vor ihr Sonderdasein. Überdies aber führt die Entscheidung selbst eine neue Kraft in's Treffen, die mit den zum Siege kommenden Motiven sich verbindend deren Gewicht verstärkt. Daher urteilt Philippi treffend: „Die Meinung, daſs die Handlung, d. h. die Reihe zusammengesetzter Bewegungen, unmittelbar aus den Bewegungen hervorgehe, übersieht, daſs zwischen dem Entschluſs und der Ausführung häufig geraume Zeit vergeht, während deren jene Begehrungen oft so sehr zurücktreten, vielleicht durch andere verdrängt werden, daſs von

ihnen die Impulse nicht mehr ausgehen können. Nur dadurch, dafs der Einflufs der Willensentscheidung die Wirksamkeit der ursprünglichen Motive überdauert, wird die Stetigkeit des Handelns gewährleistet".

Eine derartig die Wirksamkeit der ursprünglichen Motive überdauernde und die Stetigkeit unseres Handelns verbürgende Willensentscheidung ist in der That ganz undenkbar als Erzeugnis eines selber absolut veränderlichen, körperlichen Dinges, in dessen Bewegungen sie ja sonst sofort nach ihrer Entstehung zum Ausdrucke kommen müfste. Indefs wenn eben nicht einmal die Empfindung als einfachstes psychisches Phänomen ohne ursprüngliche Aktivität vorempirischen Bewufstseins erklärbar war, wie sollte solch ein Wille es sein? Er kann es schon deshalb nicht sein, weil, wie früher entwickelt wurde, auch zu jedem Akte höherer psychischer Aktivität, immer wieder die Mitwirkung der Selbstthätigkeit ursprünglichen Bewufstseins erheischt wird. Die entgegengesetzte Meinung Ribot's führt zu den gröfsesten Ungeheuerlichkeiten. Ganz materialistisch behauptet dieser in der Schrift: „Les maladies de la personnalité", unser Subjekt sei unser Gehirn, unser Organismus, unser Körper (p. 169). Unser Ich, meint derselbe, sei ein Aggregat bewegter Stoffteilchen, ein solches Aggregat sei auch das, was im Körper empfindet und vorstellt, fühlt und begehrt, denkt und handelt". Einen ganz besonderen Übelstand, den gerade diese Formulierung und ihre Begründung hat, bezeichnet Philippi folgendermassen: „Sehen wir einmal ab von der Unbegreiflichkeit einer Verwandlung materieller in bewufste psychische Vorgänge, sehen wir ab von der Unmöglichkeit, das, was das Vielfache unterscheidet und verknüpft, in letzter Instanz selbst wieder als ein Vielfaches zu denken; fragen wir nur: wessen Zustände sind jene aus den materiellen Elementarvorgängen resultirenden bewufsten Gesamtzustände? Ihrem Begriffe nach sollen sie nicht Zustände der einzelnen Stoffteilchen sein; sonst wäre ja nicht das Gehirn sondern irgend ein Atom desselben mein Ich; nur der Gemeinschaft der Atome dürfen diese Zustände angehören, die Gemeinschaft ist es, die fühlt, denkt und will. Damit sind wir aber zu einem Begriff gelangt, der völlig jenem abstrakten „„Zeitgeist"", jener mystischen „„Volksseele"", jenem räthselhaften „„Staatswillen"" gleicht, die eine verbreitete Nachlässig-

keit des Denkens als zwischen und über den persönlichen Wesen schwebende Mächte vorzustellen geneigt ist“. Schon Lotze wies diese Auffassung in folgenden Sätzen zurück: „Wie ein neues aus nichts entstandenes Wesen schwebt über den Wechselwirkungen der vielen Elemente in haltloser Selbständigkeit dieses Bewuſstsein, ein Bewuſstsein ohne Jemand, dessen Bewuſstsein es wäre“. (Philippi, ebd. Bd. XXII, S. 374/5.)

Als eine Instanz, auf die er sich vorzugsweise gegen die psychische Einheit des Ichs von substantieller Bedeutung beruft, bezeichnet Ribot in der Schrift „Les mal. de la vol.“ besonders den als „Übermaſs der Impulsion“ geschilderten Krankheitszustand. Zu ihm gehören vor allem die Fälle, in welchen die vernünftigen, d. h. über die augenblickliche Befriedigung hinausgehenden, einer gröſseren Anzahl von Umständen angepaſsten, Triebe ihre Macht über die niederen, d. h. nur wenigen gegenwärtigen Bedingungen angepaſsten, Triebe verloren haben. Eine der interessantesten Erscheinungen dieser Art liege da vor, wo der Kranke sich im vollen Besitz seines Erfahrungsbewuſstseins befindet, indeſs nach kurzem oder längerem Kampfe der Wille unterliegt oder höchstens durch fremde Hülfe sich rettet. Der so Geängstigte weiſs, daſs er nicht Herr seiner selbst ist, daſs es ihn treibt und zwar mit unheimlich übermächtiger Gewalt, von ihm selbst verabscheute Handlungen zu begehen, z. B. Diebstahl, Brandstiftung, sogar den Mord geliebter Verwandten. — Um der merkwürdigen, in diesen Zuständen hervortretenden Antilogie willen stellt Ribot die Hypothese auf, daſs hier mindestens ein doppeltes Ich vorliege, die Einheit des letzteren weder psychisch noch sonstwie ursprünglich vorhanden sondern erst allmählig entstanden sei. Der Wille scheine in solchen Fällen ja aus den Fugen gegangen, an die Stelle des Consensus der Triebe der Kampf zweier fast gleich starker Parteien getreten, sodaſs man schwerlich anzugeben vermöchte, welches hier das wahre „„Ich““ sei, das handelnde oder das widerstrebende. Dem gegenüber betont Philippi wiederum mit Recht, daſs so beiläufig die Fragen, welche die Einheit des Ichs betreffen, wie ja Ribot auch selbst eingestehe, denn doch nicht zu erledigen seien. In erster Linie komme es hier aber darauf an, auf die eigenen Bewuſstseinsaussagen der Kranken zu achten. „Diese drücken sich nicht etwa so aus: ich will dies thun, ob-

gleich etwas in mir mich daran zu hindern sucht; sondern sie erklären: ich kann dem Drange es zu thun nicht länger widerstehen, der Gedanke daran verfolgt mich, es läſst mir keine Ruhe u. s. w. Sie identificieren also sich selbst mit dem widerstrebenden Faktor, während jener dunkle Trieb ihnen als etwas Aufgedrungenes, etwas relativ Fremdes erscheint. Und wie könnte es anders sein? Das Widerstreben steht in erkennbarem Zusammenhange mit dem ganzen bisherigen Leben des Individuums, mit den Grundsätzen, die es sich gebildet, den Zwecken, die es sich gesetzt. Jener Drang dagegen erscheint isolirt, seine Quelle ist verborgen, seine Richtung unbegreiflich, mit dem ganzen übrigen Bewuſstseinsinhalte logisch unvereinbar. Aber etwas schlechthin Fremdes ist dieser Drang natürlich doch nicht; denn er tritt ja mit dem Widerstreben in ein und demselben Bewuſstsein auf. Der Zwiespalt zwischen jenem Drange und dem ganzen übrigen Inhalt des Bewuſstseins würde für das Individuum nicht vorhanden sein, wenn nicht dieser Drang eben dem nämlichen Bewuſstsein angehörte. Nur weil Drang und Widerstreben Zustände eines Wesens sind, kann dieses Wesen beide Zustände unterscheiden und in einem dritten Zustande sich des Gegensatzes bewuſst werden. Es ist also dieser Zwiespalt so wenig ein Beweis gegen die Einheit des Ich, daſs vielmehr diese Einheit seine unentbehrliche Voraussetzung ist."

In seiner Monographie über „Les mal. de la pers." macht Ribot (p. 106) selber den Unterschied zwischen der wirklichen Persönlichkeit und der Vorstellung von unserer Persönlichkeit. Mit Recht erklärt er die Illusion der Kranken, die sich für doppelt halten, daraus, daſs in das Erfahrungsbewuſstsein derselben abwechselnd zwei verschiedene Vorstellungen oder Bilder ihrer Persönlichkeit treten. Aber eben dieses Erfahrungsbewuſstsein ist nicht das ursprüngliche; das aus diesem hervorgehende Selbstbewuſstsein sowie das Wissen um das Ich und seine empirische Einheit nicht zu verwechseln mit der ursprünglichen und realen Einheit des Bewuſstseins, die, wie wir längst erkannt haben, nur mittelst kritischer Selbstbesinnung und den erkenntnistheoretischen Normen gemäſs als vorempirische Grundlage des Ichs zu konstatieren ist. Diese substantielle Einheit muſs aller Empfindung und aller Erfahrung vorausliegen, wie wir bei Bekämpfung des Schopenhauer'schen Subjektivismus und auch bei

der von Schuppe's Phänomenalismus eingehend nachgewiesen und selbst dem Mach mit Lipps gemeinsamen Fundamentalirrtum gegenüber betont haben: cf. oben S. 94 fgg, bes. S. 97. —

Nicht vom ursprünglichen, überindividuellen und allein wahrhaft substantiellen Ich, sondern nur von gewissen Hauptfaktoren des empirischen Ich gilt es, daſs sie allmählig entstanden sind. Von diesem Ich gilt zwar auch nicht schlechthin, aber doch zum guten Teil, daſs es, wie Ribot (ebd. p. 87 und sonst oft) meint, sich aus zahlreichen Empfindungen, Trieben, Bewegungsgefühlen, Vorstellungen u. s. w. zusammensetze. Die Einheit eben dieses Ichs ist wenigstens in gar mannigfacher Hinsicht nichts als der Konsensus oder die Koordination dieser Menge von bewuſsten, halbbewuſsten und unbewuſsten Zuständen (nach Art der Ribot'schen Auffassung auf S. 120 u. 169). Immerhin setzen alle diese empirischen Bedingungen der erfahrbaren Einheit des Ichs das ursprüngliche Bewuſstsein mit seiner vorempirischen substantiellen Grundlage voraus, und schon deshalb ist selbst jene Koordination noch nicht gleichbedeutend mit der Koordination der Nervenzentren. Denn weil diese nun ihrerseits eine Koordination des Organismus nach Ribot (S. 93) darstellt, so gilt diesem das Problem der Einheit des Ichs letzthin nur für ein biologisches Problem. (S. 171.)

Diese Ansicht ist mit der kritischen Überzeugung von dem Vorhandensein einer vorempirischen substantiellen Grundlage des Bewuſstseins unvereinbar; sie ist es aber auch überdies mit den einfachsten empirischen Bewuſstseinsphänomenen. In dieser Beziehung weist Philippi treffend auf einen gemeinsamen Ausgangspunkt behufs der Verständigung mit Ribot hin. Er findet ihn in dessen Satz (p. 90): „Le vrai moi est celui qui sent, pense, agit, sans se donner en spectacle à lui même; car il est par nature, par définition un sujet.“ „Nun“, sagt Philippi, „das, was fühlt und denkt, kann doch nicht selbst ein Gefühl, ein Gedanke sein, das Subjekt kann nicht seine Modifikation, sein Zustand, auch nicht die Summe seiner Zustände sein. Das Subjekt ist aber auch nicht eine irgendwie beschaffene Ordnung oder Relation, ein Konsensus, eine Koordination von Zuständen. Oder kann eine Koordination, eine Beziehung oder eine Summe von Beziehungen denken, fühlen, handeln? Zustände und Hand-

lungen können nur als Prädikate von Dingen ausgesagt werden. Dieser Denknotwendigkeit gegenüber mufs sich Ribot auf seine letzte Position zurückziehen, auf die Erklärung: das Subjekt ist das Gehirn, der Organismus, der Körper. Da ist es nun freilich mit der Einheit des Ich, wie wir sie verstehen, unwiderbringlich vorbei.“ „Was Ribot p. 170 so nennt, ist nur die **Konzentration** des Bewufstseins auf irgend einen gegebenen Inhalt.“ „So zerrinnt uns unter der Hand jenes Subjekt, das wir eben noch in so greifbar derber Gestalt festzuhalten meinten, und nichts bleibt zurück als eine leere Abstraktion, ein flatus vocis „„Koordination““. — So urteilt Philippi sehr wahr. Ist doch jene Konzentration des Bewufstseins nur ein Zeugnis der empirischen Einheit des Ichs, unfähig zum Ersatz der ursprünglichen. Wer jedoch nur recht klar festhält an der Unterscheidung zwischen dem Ich seinem ursprünglichen Wesen nach und der individuellen Vorstellung, überhaupt der Erfahrung und dem Wissen, die das Ich von seiner psychophysischen Natur allmählig erlangt und sich bildet: der wird auch in dem Wechsel, welchem die mannigfachen Elemente des empirischen Ichbewufstseins unterliegen, durchaus keinen Beweis gegen die Unteilbarkeit und Identität des Ichs, die sein wirklich reales Wesen ausmacht, erblicken.

Ribot's diese leugnender und in materialistische Denkungsart an diesem Punkte umgeschlagener Positivismus hat leider auch seine in vieler Beziehung so verdienstvollen Gedächtnisstudien getrübt. Auch diese tragen einen durchaus materialistischen Charakter. Das Gedächtnis beruht nämlich im Wesentlichen nach Ribot auf drei Faktoren: 1) auf der Aufbewahrung gewisser Zustände der Vorstellungen 2) auf der Erneuerung derselben und 3) auf der Lokalisation derselben in der Vergangenheit, auf dem Wiedererkennen. Notwendige Bedingungen des Gedächtnisses sind nach Ribot nur der erste und zweite Faktor, während der dritte zwar für die Vollendung, aber nicht für die Bildung desselben von Belang sei. Das Wiedererkennen repräsentiere ja nur dasjenige, was das Bewufstsein in das Gedächtnis hineintrage; Ribot aber will gerade darauf seine Untersuchung richten, wie aufserhalb des Bewufstseins sich ein neuer psychischer Zustand dem Organismus einpräge. Er bemüht sich also darzuthun, dafs die Erinnerung nicht in

der „Seele", sondern an ihrem Entstehungsort, in einem Teile des Nervensystems fixiert werde. Als spezielle Voraussetzungen, die solche Fixierung ermöglichen, sieht Ribot besondere Umgestaltungen der Nervenelemente an, sowie die Association zwischen einer bestimmten Menge derartiger Elemente. Gerade die Bedingungen der letzteren zu erforschen, habe man bisher versäumt. Und doch setze das organische Gedächtnis nicht bloſs eine Modifikation der Nervenelemente, sondern auch die Bildung solcher Associationen unter diesen voraus und zwar für jedes besondere Ereignis eine ganz eigentümliche Gestaltung derselben. Das organische Gedächtnis erheische also die Herstellung dynamischer Associationen, welche durch Wiederholung ebenso beständig werden wie die gegebenen anatomischen Verbindungen. Das Gedächtnis erklärt Ribot deshalb für eine biologische Erscheinung. An die Grundbedingungen des Lebens gebunden, beruhe es in allen seinen Formen auf dynamischen Associationen der Nervenelemente und deren speziellen Modifikationen. Ein reich und gut ausgestattetes Gedächtnis ist demnach für Ribot keine Sammlung von Spuren, sondern vielmehr eine Summe sehr beständiger und sehr leicht zu weckender dynamischer Associationen. Diese biologische Grundansicht von der Natur des Gedächtnisses wendet Ribot in seiner Schrift „Les mal. de la mém." vor allem auf die Krankheiten desselben an. Zwar giebt Ribot zu, daſs hier der ursächliche Zusammenhang noch nicht genügend bekannt sei, sodaſs es bis jetzt schwierig sei, die Beobachtungen zu klassifizieren, zu deuten und aus ihnen Schlüsse über den Mechanismus des Gedächtnisses zu ziehen. Er beschränkt sich deshalb darauf, die Krankheiten des Gedächtnisses nur nach Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten zu klassifizieren. Zu solchem Behufe empfiehlt er, dessen Krankheiten in allgemeine und partielle Störungen einzuteilen; bei den ersteren unterscheidet er dann wieder periodische, progressive und congenitale Störungen, unter den letzteren vorzugsweise die Amnesieen der Zeichen und die Überreizungen des Gedächtnisses. Ribot erläutert diese Unterschiede durch zahlreiche Beispiele. Aus all' seinen Thatsachen leitet er dann als allgemeine Ergebnisse diese Sätze ab: Das Gedächtnis muſs aufgelöst werden in eine Mehrheit von Gedächtnissen. Die Zerstörung des Gedächtnisses folgt einem bestimmten Regressions-

gesetz, indem der Verlust der Erinnerungen stets von den neusten Ereignissen auf die weniger neuen, überhaupt von den Ereignissen auf die Vorstellungen, Gefühle, Handlungen übergeht. Am besten bekannt von den Fällen partieller Auflösung sei ja das Vergessen der Zeichen. Hierbei ergreife der Verlust der Erinnerungen zuvörderst die Eigennamen, alsdann die Gattungsnamen, gehe von diesen zu den Adjektiven und Verben, dann zu den Interjektionen, endlich zu den Gebärden über. Somit finde hier stets statt ein Rückschritt vom Neueren zum Älteren, vom Zusammengesetzteren zum Einfacheren, vom Willkürlichen zum Automatischen, vom besser zum weniger gut Organisierten. — Dieses Regressionsgesetz Ribot's, welches die Auflösung des Gedächtnisses beherrscht, entspricht also genau demjenigen, welches nach ihm (cf. „Les mal. de la vol.“ p. 151) die Pathologie des Willens bestimmt: „La dissolution suit une marche régressive du plus volontaire et du plus complexe au moins volontaise et au plus simple, c'est-à-dire à l'automatisme“. Diese Regressionsgesetze führt Ribot zurück auf das physiologische Prinzip: „Die Degeneration ergreift zuerst die jüngsten Gebilde“ und auf das psychologische Prinzip: „Das Zusammengesetzte verschwindet früher als das Einfache, weil es in der Erfahrung nicht so häufig wiederholt ist.“

Alle diese Ribot'schen Untersuchungen und Hypothesen enthalten manches Wahre; sie mögen vielfach dazu dienen und dienen auch wirklich dazu, die physischen wie psychischen Bedingungen zu beleuchten, auf denen die empirische Kontinuität des Gedächtnisses, auch wohl der gröſsere oder geringere Grad der Intensität des Gedächtnisses beruht; was aber dieses seinem Wesen nach ist und worauf überhaupt seine Möglichkeit sich gründet, hat Ribot mit all' seinen Darlegungen nicht gestreift oder, sofern er schlieſslich die Häufigkeit der Erfahrung als Grund ansieht, das, was nur Folge ist, gemäſs seinem associationspsychologischen Grundirrtum zur Ursache gemacht, die letztere selbst aber verkannt. Was auch immer das Gedächtnis sonst sein mag, jedenfalls besteht es in der Kraft des Ichs, alle Bewuſstseinsinhalte und Vorgänge auf seine eigene schlechthin konstante vorempirische Lebenseinheit zu beziehen und zwar mit um so gröſserem Erfolge, je mehr dasselbe dabei persönlich interessirt ist und deshalb energische Selbsthätigkeit bekundet.

Wenn also irgend etwas, so setzt das Gedächtnis das Vorhandensein einer ursprünglichen, allen Erfahrungen des Ichs zugrunde liegenden, substantiellen Bewufstseinseinheit voraus (cf. Schleiermacher W. W. III, Bd. 9, Erziehungslehre, S. 503). — Es liegt an Ribot's in dieser Gedächtnisstudie ganz materialistisch gewordenen Grundansicht, dafs er dem wahren Sachverhalte nicht gerecht werden kann. Ist es doch ganz verkehrt, dafs er das Wesentliche in dem Bleiben und Haften der Eindrücke sucht statt in dem geistigen Vermögen, etwas wiederzuerkennen. Seine Wertschätzung der das Gedächtnis hauptsächlich bedingenden drei Faktoren ist also unrichtig. Das Bleiben und Erneuern der Vorstellungen sind freilich höchst nötige Voraussetzungen, die Hauptsache bleibt aber stets das Wissen davon und die Kraft, dieses Wissen zu erlangen, welche sich gerade in dem jeder materialistischen Erklärung spottenden Wiedererkennen geltend macht. Wer wollte z. B. den Ersatz der Unmenge durch Krankheit verloren gegangener Vorstellungen, die nach der Gesundung fast vollständig wiederkehren, aber während der Gesundheit Jahre zu ihrer Entstehung brauchten, materialistisch erklären? Wie völlig läfst uns doch solchen Thatsachen gegenüber aller Materialismus und Positivismus im Stiche! Nach Ribot's so beschaffener Theorie müfsten auch die Vorstellungen irgendwie in den Gehirnzellen lokalisiert sein. Von solcher Einwohnung der Vorstellungen in den Gehirnzellen kann man sich offenbar gar keine Vorstellung machen. Wie sollen dieselben denn in den Zellen sein? Etwa als eine Art photographischer Abdrücke von ihren Gegenständen? Dann müfsten ja alle Vorstellungen und ihre Erinnerungen auf Gesichtswahrnehmungen beruhen. Dies ist aber doch sicherlich nicht der Fall. Sonst hätten Blindgeborne kein Gedächtnis. —

Kurz: in jeder Hinsicht führt Ribot's Positivismus zu Absurditäten, wo er wirklich Kausalerklärung zu sein in Anspruch nimmt, und insonderheit ist er aufser Stande, einer kritischen Auffassung der Natur der Seele zu genügen.

e. α.

Von deutschen Denkern berühren sich mit diesen extremen Richtungen des ausländischen Positivismus nicht blofs die skep-

tischen Positivisten, die als Vertreter einer „Psychologie ohne Seele“ in einem Kardinalpunkte ihrer Lehre diese Einseitigkeit ihrer fremden Vorbilder sogar noch überbieten, sondern auch Brentano, Stumpf, Giźycki und Lipps, und es stimmt zumal der letztere in so zahlreichen Punkten mit jenen Ausländern überein, dafs er fast völlig auf den Standpunkt jenes skeptischen Positivismus von Wundt, Laas, Ebbinghaus, v. Schubert-Soldern zurückgedrängt wird, die er zum Teil selber so energisch bekämpft hat. Wegen der ihnen teils mit den skeptischen Positivisten, teils mit dem französisch-englischen Positivismus gemeinsamen Grundlagen brauchen die hierher gehörigen Ansichten von Brentano, Stumpf, Giźycki und Lipps nicht erschöpfend dargestellt und in allen Einzelheiten widerlegt zu werden. Es kann genügen, ihre Abhängigkeit von jenen Richtungen nur bezüglich der für die substantielle Auffassung des Seelenlebens wichtigen Hauptpunkte spezieller zu bezeichnen. Dies reicht umsomehr aus, als erstlich v. Giźycki überhaupt nur generell bei Gelegenheit von Kritiken oder moralphilosophischen Arbeiten seine Anhängerschaft an den englisch-französischen Positivismus betont hat, als ferner von Stumpf die prinzipiell-psychologischen Kontroversen nur einleitungsweise in seinem Werke über die „Tonpsychologie“, Leipz. 1883 gestreift worden sind, als wir überdies Lipps' Ansicht zum Teil schon an früherer Stelle kennen gelernt haben und als endlich Brentano diese Kardinal-Frage nach der Substanz der Seele noch nicht direkt in's Auge gefafst hat. Lipps jedoch nimmt eine ganz eigenartige Position, vielfach eine so überaus schwankende, auch etwas unklare und zweifelhafte Stellung ein, dafs wir, um wenigstens über die Unklarheiten dieses in umfassender Detailforschung und mehr als Naturforscher denn als Philosoph des Seelenlebens verdienten Psychologen in's Reine zu kommen, auf ihn etwas eingehendere Rücksicht nehmen wollen.

Alle eben genannten Psychologen stimmen sowohl untereinander als auch mit dem englisch-französischen Empirismus darin überein, dafs sie 1) die Anwendung der Kategorien der Substanz auf das psychische Leben für statthaft halten, dafs ihnen 2) die seelische Substanz für real, aber für etwas Gewordenes, vielleicht sogar in letzter Instanz wesentlich für etwas physiologisch Entstandenes gilt, und dafs sie 3) alle den em-

pirischen Kausalzusammenhang, welcher Vorgänge innerhalb der dem inneren oder mittelbar auch dem äufseren Sinne zugänglichen psychischen Erscheinungswelt betrifft, rein associationspsychologisch zu erklären suchen und als Grundlage dieser Associationen, sowie überhaupt als Urthatsache alles seelischen Lebens die Empfindung ansehen. Die Unzulässigkeit der zweiten und dritten Behauptung und all' ihrer Voraussetzungen ist im Vorangehenden ja ausführlich dargethan. Der ersten Behauptung stimmen wir natürlich bei, doch genügt sie allein eben nicht dazu, den besonderen Sinn zu rechtfertigen, welcher in Wahrheit der Kategorie der Substanz in ihrem psychologischen Gebrauche zukommt.

β.

Ich bezeichne zunächst die Ansicht Brentano's über die psychische Substanz. Unmittelbar handelt er in dem bisher allein erschienenen I. T. seiner „Psychologie vom empirischen Standpunkte“ von diesem Thema zwar nicht, mittelbar berührt er es aber im II. Buch, wo er in einem Kap. „Von der Einheit des Bewufstseins“ handelt. Seine Hauptgründe und Hauptergebnisse für Annahme der letzteren bezeichnen folgende charakteristischen Sätze: Die Einheit des Bewufstseins ist gegenständlich und real begründet. Diese Einheit schliefst die Mannigfaltigkeit nicht aus und ist keine Einfachheit. Die Bewufstseinseinheit kann als ein wirkliches Ding zwar keine Mehrheit von wirklichen Dingen, aber doch eine Mehrheit von Teilen enthalten, die an ihm real unterscheidbar oder Divisive sind. So wenig wie die Kollektive, die nur ein zusammenfassender Name für die Vielheit realer Dinge sind, selbständig existieren, ebensowenig existieren diese Divisive für sich allein, sondern nur als Teilerscheinungen. Die reale Einheit des Bewufstseins bedeutet also nichts als die Gesamtheit psychischer Erscheinungen, die einem Dinge angehören, in welchem wir nur Divisive als Teile zu unterscheiden vermögen. Sogar in verwickelteren Seelenzuständen ist diese reale Einheit unverkennbar. Scheint es doch z. B. unmöglich, dafs die Verwickelung, welche entsteht, wenn ein und dasselbe primäre Objekt in mehrfacher Weise bewufst ist, also wenn etwas zugleich vorgestellt und geliebt wird, kollektivisch als eine Zusammensetzung aus mehreren Dingen begriffen werde. Auch die gleichzeitige Hin-

wendung zu mehreren primären Objekten schliefst solche Annahme aus. Nur wenn in ein und derselben Realität Ton und Farbe gemeinsam vorgestellt sind, ist es denkbar, dafs beide mit einander verglichen werden. Allein nicht nur Vergleiche zwischen verschiedenen primären Objekten stellen wir an, sondern wir bringen sie auch sonst in unseren Gedanken und Wünschen in mannigfache Beziehungen. Wir ordnen Mittel zu Zwecken. Das Begehren nach dem Mittel schliefst das Verlangen nach dem Zwecke ein. Der einheitliche Akt des Wählens enthält notwendig die Vorstellungen der Gegenstände der Wahl und der Motive, die für den einen oder den anderen sprechen. Dasselbige lehrt uns die innere Seite des Bewufstseins. Wer vorstellt und begehrt oder mehrere primäre Objekte zugleich vorstellt, erkennt nicht blofs die eine und die andere Thätigkeit, sondern auch die Gleichzeitigkeit beider. „Wer eine Melodie hört, erkennt, dafs er, während er den einen Ton als gegenwärtig, den anderen als vergangen vorstellt; wer erkennt, dafs er sieht und hört, erkennt auch, dafs er beides zugleich thut. Wenn nun die Wahrnehmung des Sehens in einem, die Wahrnehmung des Hörens in einem anderen Dinge sich findet, in welchem findet sich die Wahrnehmung ihrer Gleichzeitigkeit? Offenbar in keinem. Vielmehr sieht man deutlich, dafs die innere Erkenntnis des einen mit der des anderen zu derselben realen Einheit gehören mufs“ (S. 210). Nicht darum aber handelt es sich, ob die gleichartigen psychischen Thätigkeiten alle real identisch seien. Real identisch nennt man das, wovon das eine das andere ist, im Gegensatze zur begrifflichen Identität. Dabei ist es gleichgiltig, ob das so Genannte ein Ding oder ein Divisiv oder ein Kollektiv ist. So ist jeder mit sich selbst realidentisch. Darum also handelt es sich bei der Einheit des Bewufstseins nicht. Die Wahrnehmung des Hörens ist nicht das Gefühl des Hörens. Es ist nie ein Divisiv mit einem von ihm verschiedenen real identisch, sonst wäre es nicht ein anderes, sondern dasselbe Divisiv wie letzteres; wohl aber gehört es mit diesem gemeinsam zu einer Realität. Das Verhältnis der realen Identität ist notwendig immer dasselbe, nicht so das Verhältnis der Teile, die zu einer realen Einheit gehören. Wenn es wirklich kleine einheitliche Dinge von der Art der Atome giebt, „so besteht ein anderes Verhältnis

zwischen den verschiedenen Eigenschaften dieser Atome und zwischen den verschiedenen quantitativen Teilen, die auch das unsichtbar kleine Körperchen noch als Divisive umfafst. So mag denn auch zwischen den verschiedenen Teilen, die wir an der Gesamtheit unseres Seelenzustandes unterscheiden, die Weise der Vereinigung sehr verschieden sein, obwohl alle als Divisive demselben einheitlichen Dinge zugehören. Inniger ist gewifs das Hören mit dem dreifachen Bewufstsein des Hörens als mit dem gleichzeitigen Sehen verbunden, inniger auch die Verbindung von zwei auf dasselbe primäre Objekt gerichteten Thätigkeiten, deren eine sich auf die andere gründet, wie das Wollen ein Vorstellen voraussetze, als die Verknüpfung von auf verschiedene primäre Objekte gehenden Thätigkeiten. Ein triftiger Einwand dagegen, dafs sie alle zu ein und derselben realen Einheit gehören, ist daraus nicht zu entnehmen. Auch das unabhängige Auftreten und Fortbestehen gewisser Seelenthätigkeiten spricht nicht dagegen. Was real identisch ist, kann allerdings keine Lostrennung erfahren, da es sonst von sich selbst getrennt werden müfste. Was aber als unterschiedener Teil mit anderen zu einem realen Ganzen gehört, das mag ohne Widerspruch aufhören, während die anderen fortbestehen." — Mit solcher realen psychischen Einheit dinglicher Art, wie sie nach diesen Darlegungen die des Bewufstseins für Brentano ist, hält dieser jedoch vielerlei verträglich, was andere leugnen, z. B. 1) die Verknüpfbarkeit verschiedener, nicht zu derselben realen Einheit gehöriger, Gruppen psychischer Phänomene mit ein und derselben Körpermasse, sodafs also in Einem Leibe ein doppeltes Ich gegenwärtig sein könne, 2) die Mannigfaltigkeit von Teilen, während Herbart und seine Schule die Einfachheit behauptet, 3) auch die Mehrheit von einander trennbarer Teile, 4) die Mehrheit quantitativer Teile und räumliche Ausdehnung oder doch ein Analogon davon, 5) sogar die Ungleichartigkeit der Teile, sodafs die Bewufstseinseinheit keine Gleichteiligkeit erfordere, 6) die Unabhängigkeit unserer früheren seelischen Thätigkeiten von der Zugehörigkeit zur Einheit jenes wirklichen Dinges, welches in irgend einer Gegenwart unsere psychischen Erscheinungen umfafst. — Die durch die Thatsachen des Gedächtnisses bezeugte Kontinuität des Bewufstseins von unserer Vergangenheit bis zur Gegenwart erstrecke unmittelbar

sich ja stets nur auf eine Gruppe psychischer Phänomene gleich der inneren Wahrnehmung, gebe wie diese von den anderen gleichzeitigen nur mittelbar Kunde. Das Gedächtnis zeige also nur eine fortlaufende Reihe von Gruppen, deren jede eine reale Einheit war. Sonst bezeugt es nur, dafs die aufeinanderfolgenden Gruppen meist irgendwie verwandt seien. Sogar die fernerstehenden erschienen uns so, und so bestehe allerdings die Neigung, auch die durch das Gedächtnis als unsere Vergangenheit betrachteten psychischen Phänomene zu derselben realen Einheit wie unsere gegenwärtigen seelischen Erscheinungen zu rechnen. Indessen die Notwendigkeit solchen realen Zusammenhangs sei nicht einzusehen. Denn der Inhalt eines Erinnerungsaktes ist nicht der Erinnerungsakt selber. „Und“, fragt hier Brentano S. 220, „wer bürgt uns dafür, dafs die Erinnerung und der Inhalt der Erinnerung, wie nicht identisch, so auch nicht derselben realen Einheit zuzurechnen sind? Wenn eine Erkenntnis, welche uns das Gedächtnis giebt, unmittelbar evident wäre, so könnten wir dies ähnlich wie bei der inneren Wahrnehmung folgern. Aber das Gedächtnis ist bekanntlich nicht evident, ja sogar mannigfachen Täuschungen unterworfen. Es bleibt also zunächst eine offene Frage, ob der Fortbestand des Ichs das Beharren ein und desselben einheitlichen Dinges oder etwa eine Aufeinanderfolge verschiedener Dinge sei, von welchen nur das eine an das andere sich anschliefst und sozusagen an seine Stelle tritt.“ Das Ich könnte z. B. ein körperliches Organ sein, das stetigem Stoffwechsel unterliege, nur müfsten die Eindrücke, die es erfahren, auf die Art seiner Erneuerung von Einflufs sein. „Die Einheit des Ich in seinem früheren und späteren Bestande wäre dann keine andere als die eines Flusses, in welchem die eine Woge der anderen Woge folgt und ihre Bewegung nachbildet.“ Nur der atomistischen Hypothese, welche jedes Organ als eine Vielheit von Dingen ansieht, dürfte Jemand, der ein Organ als Träger des Bewufstseins betrachten wollte, sich natürlich nicht anschliefsen. Dem Physiologen C. Ludwig und seinen Darlegungen im „Lehrbuch der Physiol. der Menschen“ Bd. I, S. 603/31 gegenüber betont Brentano besonders den Umstand, dafs die Evidenz der inneren Wahrnehmung ohne reale Einheit des Bewufstseins unmöglich wäre.

Hiernach begreift es sich aber sehr wohl, weshalb Brentano das Problem von einer seelischen Substanz als ein metaphysisches dahingestellt sein lassen will, und nur auf Grund der wahrnehmbaren Eigenart psychischer Erscheinungen als solcher des inneren Bewuſstseins rein auf empirischem Boden und mittels associationspsychologischer Methode den Zusammenhang des seelischen Lebens ergründen will, wie er dies des Näheren im I. Buch seines Werkes auseinandersetzt, dessen 1. Cap. über „Begriff und Aufgabe", dessen 2. „über die Methode der Psychologie" handelt. —

Was nun unsere Stellung zu den angeführten Ansichten Brentano's betrifft, so hat er durch deren Darlegung in der That sehr scharfsinnig die Notwendigkeit entwickelt, die Einheit des Bewuſstseins als real aufzufassen, ja sogar als eine gegenständliche Einheit, als reales Ding. Nur kann diese Einheit nimmermehr bestehen mit der an letzter Stelle von Brentano zugelassenen Annahme, daſs dieselbe keine Dauer, keine Vergangenheit und Gegenwart verknüpfende Beharrlichheit unseres Bewuſstseins erfordere. An diesem Punkte hebt sich die Brentano'sche Theorie auf und gerät mit sich selber in Widerspruch. Die Einheit des Bewuſstseins, die unserem Psychologen doch selber für real gilt, ist ja weder der Vergangenheit noch der Gegenwart gegenüber so abgeschlossen, wie sie es sein müſste, wenn die in jedem Augenblicke unseres Lebens vorhandene reale Einheit nur Folge des Eintritts eines neuen Dinges, das den Platz des vorigen einnehme, wäre. Freilich ist der Akt der Erinnerung nicht ihr Inhalt; beide sind eben nicht real identisch, indessen sind sie deshalb doch noch nicht schlechhin von einander unabhängig, vielmehr bedingen sie zum Teil sich gegenseitig und stehen also in realer Verbindung. Dazu kommt, daſs in jedem Akte der Erinnerung, wie er als eine reale Bewuſstseinseinheit in von Brentano selbst geforderter Art vorliegt, nicht nur der früher in anderer Form dem Ich bewuſstgewesene Inhalt sondern auch — und zwar auf nachweisbare Weise — diese Form des früheren Aktes, durch den er zuerst erfahren war, fortwirkt. Darum stellt sich gerade in jedem Akte der Erinnerung — eben vermöge der in ihm sich bekundenden realen Einheit — ein Erfolg stetiger Entwicklung aus früheren, mit ihr selber also auf's Engste und Reellste ver-

knüpften, Entwicklungsstufen eines und desselbigen Bewuſstseins dar. Zwar nicht die in's Licht des mit einem jeweiligen Gedächtnisakte verknüpften Selbstbewuſstseins tretenden Faktoren, aber die kritische Betrachtung der Ursachen, welche überhaupt die Thatsache des Gedächtnisses und der Erinnerung ermöglichen, fordert deshalb als unabweisliche Voraussetzung für des letzteren Zustandekommen Continuität, ja Beharrlichkeit des Ichbewuſstseins und sogar solche von vorempirischer Art. — Das Gleiche aber erheischt, wie schon angedeutet wurde, der Begriff eines realen Dinges. Nach Brentano soll solches die Einheit des Bewuſstseins um jeden Preis sein. Nicht genug kann er diese Gegenständlichkeit betonen. Ein Gegenstand ist jedoch nichts anderes als eine endliche, empirische, begrenzte Substanz. Solche kann entstanden sein, aber nachdem sie es ist, muſs sie dauern. Als reales Ding kann etwas nie bloſs ein leerer Zeitpunkt sein, sondern eine empirische Zeiterfüllung. Solche verlangt Dauer. Jedes reale Ding, jeder Gegenstand muſs Vergangenheit und Gegenwart irgendwie in sich verbinden, sei es die eines und desselben Zustandes oder der gleichen Thätigkeit. Muſs also die Einheit des Bewuſstseins eine real gegenständliche sein, so kann sie nur substantiell gefaſst werden. Da die als reales Ding zu fassende Bewuſstseinseinheit nun doch einmal Vergangenheit und Gegenwart des gleichen Bewuſstseins vereinigen muſs, so wäre es ja schier ein Wunder, wenn sie nicht auch gerade auf der Stetigkeit der Entwicklung desjenigen Bewuſstseins beruhte, welches sich im Akte der Erinnerung als dasselbe weiſs und etwas ist, dessen Thätigkeiten eben eine so beharrliche Entwicklung, nicht bloſs beharrliche Zustände voraussetzen. Man soll doch niemals die Ursachen ohne Not vervielfältigen. Während durch die Beharrlichkeit des Ichs die jeden Augenblick vorhandene reale Einheit sehr natürlich erklärt wird, nimmt Brentano lieber an, daſs die letztere auf einer unendlichen Vielheit von verschiedenen Dingen beruht, die je unmittelbar hintereinander an die Stelle des früheren treten! — Hierbei habe ich noch ganz davon abgesehen, daſs jede Substanz und zwar auch die den Phänomenen immanente und empirische immerhin allen dem Inhalte der vorempirischen Gesetzmäſsigkeit des Substanzbegriffes entsprechenden Anforderungen genügen und mithin allen für deren Realisirung maſsgebenden Kriterien gerecht

werden mufs. Zu diesen Kriterien gehört aber auch (cf. besonders oben D. 2, c.) die Beharrlichkeit des als reale Einheit dinglicher Art angesehenen Seins gegenüber einer Reihe ihm zugehöriger Veränderungen. Gewifs ist jeder empirische Gegenstand oder jede endliche Substanz als solche etwas Gewordenes und Entstandenes. Seit ihrer Entstehung aber und so lange sie ihr Dasein behauptet, ist schon ihrem Begriffe nach solche Substanz, ist jeder Gegenstand allen seinen wechselnden Eigenschaften wie Thätigkeiten gegenüber das beharrliche, sie zu realer Einheit verknüpfende Sein. Eine reale Einheit, die ein Ding sein und doch, wie es Brentano für möglich hält, nur einen Augenblick dauern soll, wäre ein wahrer Wechselbalg; sie könnte ja nie als ihre Zustände oder Thätigkeiten alle jene eben doch schon selber eine Zeitdauer erfordernden Thätigkeiten haben, die sie ausübt, sondern sie wäre selber nur eine Eigenschaft oder ein Accidenz anderer Dinge. Kurz: Brentano's Begriff einer realen, aber doch stets wechselnden Bewufstseinseinheit ist ein Widerspruch in sich; sie beruht auf einer logisch und erkenntnistheoretisch, aber auch psychologisch schlechthin unhaltbaren Theorie. Sie ist eine ganz willkürliche Hypothese. —

γ.

Stumpf, der uns an zweiter Stelle hier interessirt, hat diese Kardinalfrage nicht direkt berührt. Dennoch scheint es, als ob die Annahme einer „Seele" als einer psychischen Substanz ihm selber fremd ist. Wo er den Ausdruck „Seele" gebraucht, setzt er ihn, ohne dafs es sich um eine Anführung handelt, dennoch zwischen Anführungsstriche, offenbar damit andeutend, keine eigene, sondern nur eine überlieferte Meinung in Annahme ihres Daseins erblicken zu wollen. Mindestens läfst er dies Dasein und seine Natur dahingestellt sein. Im Übrigen geben seine Forschungen überwiegend Detailuntersuchungen. Immerhin schickt er diesen eine Reihe prinzipieller Betrachtungen voraus, von denen zwei Hauptpunkte in deutlicher Weise seine Verwandtschaft mit dem positivistischen Empirismus bezeichnen. Stumpf tritt nämlich in den ersten § § seiner „Tonpsychologie" sehr entschieden für die Absolutheit und für die unmittelbare Wirklichkeit des Empfindungsinhaltes ein, welche ihm somit zugleich für die erste Thatsache und die Grundlage alles uns

zugänglichen Daseins gilt. Insofern als mit jener Absolutheit des Empfindungsinhalts gesagt werden soll, dafs auch schon diese Stufe des Erfahrungsbewufstseins gerade von Seiten ihres Inhalts die Hindeutung auf ein solches Sein enthält, welches von der Natur des denselben auffassenden individuellen Subjekts und seiner jeweiligen Thätigkeitsform zum Teil unabhängig ist, stimme ich Stumpf ohne Einschränkung bei. In den hiermit bezeichneten Grenzen wird ja diese Ansicht Stumpf's bestätigt durch alles, was ich gegen den subjektivistisch gewendeten Kriticismus von Schopenhauer, Liebmann und den Neukantianern bemerkt habe (cf. bes. ob. S. 47, 58 u. 82). Leider beschränkt sich Stumpf aber auf diese Meinung nicht; vielmehr trübt er schon diesen ersten Hauptpunkt durch die in folgenden Ansichten bestehenden Zusätze: erstlich dadurch, dafs ausschliefslich die Empfindung solche Hindeutung auf objektives Sein für ihn unmittelbar enthält, sodann dadurch, dafs, wie es scheint, schon die Empfindung selber als ein solch absolut Wirkliches gesetzt wird, und drittens dadurch, dafs diese Empfindung ein selbständiges Sein darstellen, also isolirt existieren soll. Durch diese Zusätze wird der erste Hauptpunkt von Stumpf's prinzipieller Position ebenso unhaltbar, wie es der zweite durchweg ist, da von einer unmittelbaren Wirklichkeit der Empfindung sowie von ihr als Basis alles Thatsächlichen gar keine Rede sein kann. Wir wissen ja, was letzteren Irrtum betrifft, dafs er entsteht, wenn man vergifst, in welcher Art alle Empfindungen erst aus dem Grunde ursprünglichen Bewufstseins und zwar in Folge von selbstthätiger Reaktion des Ichs gegen Sinnenreize — seien diese äufsere oder seien es Selbstaffectionen des Ichs — hervorgeht und dafs alle unmittelbare Wirklichkeit nur in der Natur und Konstanz des vorempirischen Geisteslebens enthalten ist (cf. oben S. 72—74). Was ferner jene die Annahme eines absolut Wirklichen trübenden Zusätze angeht, so unterscheidet unser Erfahrungsbewufstsein nicht nur bei der Empfindung und Wahrnehmung sondern auch beim Vorstellen und Denken den Inhalt von dem Akte seiner Thätigkeit und da, wie früher gezeigt (cf. zumal ob. S. 123) jeder in entwickelterer Erfahrung auftretende Inhalt zu seiner Entstehung die Entfaltung der Selbstthätigkeit in neuer Richtung erfordert, so weisen diese vollkommneren Bewufstseinsinhalte in ganz selbständiger Weise

auf ein objektiv Wirkliches hin. Kurz die Empfindung enthält nicht allein die Hindeutung auf objektives Sein. Nun gehört überdies die Empfindung in gleicher Art wie alle übrigen Erfahrungen als eine Thätigkeit dem Bewufstsein zu, aus dem sie erst hervorgeht. Sie ist darum selber gar kein objektiv Wirkliches schlechthin, sondern deutet nur auf solches hin. Sie existiert deshalb endlich niemals isoliert; sie hat ja kein selbständiges Sein für sich sondern bildet nur ein Glied in jener Reihe von inneren Erfahrungen, die das Bewufstsein unmittelbar macht und als seine Erscheinungen in sich enthält. — Alle diese Schwächen der Stumpf'schen Position hat auch Natorp erkannt und, von spezielleren Erwägungen ausgehend, mit etwas anders formulierten, aber recht zutreffenden Gründen bekämpft. Er thut dies in seiner Recension von Stumpf's „Tonpsychologie" in Nr. 4 der „Gött. gel. Anz." vom 15. Febr. 1886. Zunächst fafst er das Verhältnis von Empfindung und Urteil, wie es Stumpf in § 1 bestimmt, in's Auge. Dieser nenne „Urteil" die Auffassung (Apperception) einer Verbindung oder eines Verhältnisses unter Vorstellungen im Unterschied von deren blofsem Vorhandensein in der „Seele" und betone, dafs die Auffassung überhaupt unter anderen Bedingungen stehe als die ursprüngliche Empfindung. Dies beweise ja der einfache Fall, wo wir über den Inhalt einer Empfindung in Zweifel sind, „während derselbe doch nicht in zweifelhafter Weise in der Empfindung selbst existiren kann". Hiergegen wendet sich Natorp mit folgenden Sätzen: „Man vermifst eine deutliche Erklärung darüber, was es heifst: Empfindungen sind in der Seele vorhanden vor aller Auffassung. Wissen kann man von ihrem Vorhandensein doch allein durch Auffassung. Das Dasein einer Empfindung mit einer gewissen Bestimmtheit ihrer möglichen Auffassung vor der wirklichen Auffassung ist vielmehr eine theoretische Auffassung als ein unmittelbares Datum. Der Inhalt der Empfindung kann nicht in zweifelhafter Weise in der Empfindung selbst gegeben sein; nämlich das ist die Voraussetzung alles Urteils über die Empfindung. Nur im Sinne einer theoretischen Voraussetzung ist auch der einmal (S. 19) vom Verf. gebrauchte Ausdruck: „„Empfindungen, wie sie an sich sind"" überhaupt zulässig und verständlich". . . . „Das Unmittelbare ist vielmehr die Auffassung. Nur indem wir ihre Schwankungen und Wider-

sprüche auf eine feste identische Grundgestalt des Gegebenen zurückbeziehen, setzen wir Empfindung als kausales Prius dem Urteil voraus". Natorp hebt alsdann hervor, wie wichtig die Beherzigung dieses Sachverhalts sei für Beantwortung der Frage, ob die schlechthin einzelne beziehungslose Empfindung im wirklichen Vorstellen überhaupt vorkomme. Stumpf meine, im erwachsenen Leben zwar nicht, wohl aber ursprünglich. Denn irgend eine Empfindung müsse die erste sein, sodafs alle Beziehung „erworben" sei. Natorp urteilt auf Grund seiner eben angeführten Darlegungen anders. Er sagt: „Die schlechthin einzelne Empfindung mufs als Element des Bewufstseins zwar vorausgesetzt werden, aber sie mufs nicht im wirklichen Bewufstsein in der gedachten Isolirung erscheinen. Das Atom des Bewufstseins ist unerfahrbar wie das Atom des Körpers, weil jedes Erfahren, jedes wirkliche Bewufstsein Auffassung, mithin Beziehung einschliefst. Eine inhaltliche Unterscheidung ist übrigens nicht durchaus erforderlich; auch Identität ist eine Beziehung, die als solche freilich zugleich irgend eine, aber blofs numerische Unterscheidung des Bezogenen verlangt. Ich würde daher nicht mit Hobbes sagen: sentire semper idem et non sentire in idem recidunt; dagegen, absolut Einzelnes und Nichts empfinden, schiene mir allerdings auf dasselbe hinauszukommen, wenn vom möglichen Bewufstsein und nicht von einem Begriff von Empfindung die Rede ist, wobei vom Bewufstsein ganz abstrahirt wird." Auch Natorp weist mit Stumpf den Glauben zurück, dafs Empfindung an und für sich etwas nur Relatives sei. Es müsse für irrtümlich die Ansicht gelten, dafs wir gar nicht absolute Inhalte sondern nur Beziehungen, Unterschiede, Veränderungen empfänden. Vor der Beziehung müsse ja gewifs das gegeben sein, was bezogen wird. Niemals entspringt aus der Unterscheidung der Inhalt des Unterschiedenen noch aus der Identitätserkenntnis die Identität des Inhalts. „Dadurch steht der Begriff der Empfindung und ihr causales Prius vor der Auffassung fest; aber nicht folgt daraus ihr isolirtes Vorkommen im Bewufstsein. Ihr Inhalt sei immerhin an sich ein bestimmter vor der Auffassung, unabhängig von ihr; für mich ist er bestimmt doch nur, sofern ich ihn bestimme, d. h. auffasse, mithin beziehe". — Stumpf's Hypostasierung der Empfindung zu einem absolut für sich bestehenden Wirklichen ver-

führt ihn aber auch zu einer ganz unhaltbaren Ansicht über die Zuverlässigkeit der Sinnesurteile. Unterscheidet er doch gar nicht zwischen Beurteilung der Empfindung und Beurteilung des Objekts auf Grund der Empfindung, wie Natorp treffend bemerkt. Für die letztere, d. h. für die Empfindung, meint Natorp, müsse bei sachgemäfser Deutung sich wohl Stumpf's Behauptung im § 2 aufrecht erhalten lassen, dafs überall, wo stetige Veränderung möglich sei, es nichts absolut Gleiches gebe, weder draufsen noch in unsren Empfindungen, sodafs in solchen Fällen, in denen der Empfindungsunterschied nicht auffafsbar werde, er dennoch vorhanden sei und sich nur unserer Beobachtung entziehe. Kein empirisches Urteil jedoch, welches eine exakte Gleichheit im Objekt behauptet auf Grund der Ununterscheidbarkeit der Empfindungen, dürfe schlechthin gelten; die mögliche Korrektur durch genauere Wahrnehmung oder durch Schlüsse, die sich auf empirische Gesetze stützen, müsse stets offen gehalten werden. Auch scheint Natorp nicht nur im Sinne Kants sondern sogar an sich dieser Sachverhalt sehr erklärlich aus dem Verhältnis zwischen „reiner" und „empirischer Anschauung". Denn: „Objektserkenntnis setzt die reinen d. h. mathematischen Gesetze des Raumes und der Zeit mit Notwendigkeit voraus, jedem empirischen Urteil liegt aber überdies Empfindung zu Grunde, die als solche die reinen mathematischen Raum- und Zeitverhältnisse niemals adäquat darstellt. Genau dasjenige also, was die Empfindung, als das Empirische der Anschauung, von deren reiner gesetzmäfsiger Form unterscheidet, würde den Grund enthalten, weswegen die empirische Gleichheit die absolute, nämlich mathematische, nicht etwa nach der Wahrscheinlichkeitslehre sondern aus voraus einzusehender gesetzmäfsiger Notwendigkeit nicht adäquat darstellen kann. Daraus ergäbe sich aber, dafs eine Exaktheit, wie wir sie nach Begriffen der Mathematik denken und der objektivierten Erscheinung im Naturgesetz mit Fug und Recht zu Grunde legen, in der Empfindung nicht etwa blofs nicht gefunden werden kann, sondern auch gar nicht hätte gesucht werden dürfen. Es wäre nicht blofs eine Schwäche unserer Auffassung, unserer Unterscheidungsfähigkeit für Empfindungen, die wir gleichwohl in der „„Seele"" hätten, sondern der unterscheidende Charakter der Empfindung selbst als des Empirischen der Anschauung darin

zu erkennen, daſs es für sie eine exakte Gleichheit gar nicht geben kann, daſs „„Gleichheit““ unter Empfindungen bloſs ein schlechter Ausdruck ist für Ununterscheidbarkeit, die nicht das Vorhandensein eines Unterschieds in der Empfindung, den wir bloſs nicht auffaſsten sondern das Nichtvorhandensein einer Unterscheidungsmöglichkeit in der Empfindung, wo man nach Vergleichung des Reizes etwa eine solche erwarten könnte, zu bedeuten hätte.“ Noch bedenklicher findet es Natorp, daſs Stumpf Qualitätsunterschiede glaubt als Distanzen schätzen zu können. Gewiſs gehört auch zu aller empirischen Bestimmung von Punkten und Abständen im Raum und in der Zeit Empfindung. Aber immerhin müſsten folgende drei Punkte festgehalten werden: 1) bleibt stets ein Unterschied bestehen zwischen empirischen Bestimmungen von Objekten und Vorgängen im Raum und in der Zeit und den reinen mathematischen Bestimmungen des Raumes und der Zeit selbst; 2) legt ja doch jede noch so unmittelbar auf die Empfindung sich stützende Schätzung der Raum- und Zeitgröſse den reinen Raum und die reine Zeit zum Grunde, und nur so wäre sie vergleichbar mit der durch Messung zu gewinnenden Gröſsenbestimmung, die zwar auch auf Empfindung beruht, aber korrigirt ist nach empirischen d. h. notwendig auf den reinen Raum und die reine Zeit bezogenen Gesetzen, sodaſs in diesem Falle zwar wirklich vergleichbare Gröſsen vorliegen, aber nicht psychische einerseits, physische andererseits. 3) Wo es dagegen nicht um Raum- und Zeitbestimmungen durch Empfindung sondern um die Empfindung selbst, um „Qualität“ und „Intensität“ nach der gewöhnlichen Benennung zu thun ist, da handelt es sich zwar wirklich um Psychisches, aber eben nur nicht mehr um meſsbare und mit physischen vergleichbare Gröſsen. Denn, so begründet dies Natorp ganz richtig: „Ich kann wohl durch eine, sei es unbewuſste Vertauschung oder bewuſste Fiktion, da Ununterscheidbares, eben Unterscheidbares, mehr als eben Unterscheidbares hier wie bei den empirischen Raum- und Zeitschätzungen vorkommt, das eben merklich Verschiedene als um Gleiches different behandeln. Ich muſs nur wissen, daſs ich alsdann Begriffe von Gleichheit und Differenz, die im Gebiete der reinen Anschauung, d. h. im Ausdruck der reinen Gesetzlichkeit der Raum- und Zeitanschauung ihre klare Anwendung haben und von da

auch in die empirischen Raum- und Zeitbestimmungen gültig übergehn, auf ein fremdes Gebiet übertrage; womit ich auch in der That nichts erreiche als einen bequemen scheinbar exakten, aber eben durch diesen Schein von Exaktheit, der sich nach der Strenge nicht aufrecht erhalten läſst, betrüglichen Ausdruck des richtigen Thatverhalts, daſs bei konstantem Reizanwuchs eine Änderung der Empfindung erst nicht, dann nur eben merklich, schlieſslich mehr und mehr gemerkt wird".

δ.

Derjenige, welchem wir an dritter Stelle jetzt unser Interesse zuwenden wollen, ist Th. Lipps. Er nimmt eine ganz eigenartige schwer zu definierende Position ein. Während Stumpf's Standpunkt, wie nach den eben gegebenen Darlegungen verständlich sein dürfte, als sensualistischer Realismus bezeichnet werden kann, möchte für die Theorie von Lipps noch am meisten zutreffend die Behauptung sein, daſs in ihr ein realistischer Dualismus des inneren Bewuſstseins vorliege. Entweder nämlich hat sich Lipps nicht mit völliger Klarheit ausgedrückt oder es sind folgende Züge für seine Denkrichtung besonders charakteristisch. Erstlich stellt Lipps alles Bewuſstsein von unmittelbar seitens des Ichs erlebten Thatsachen oder alles innere Bewuſstsein (mit Brentano'scher Terminologie), z. B. das Bewuſstsein, daſs ich die Wahrnehmung des Sonnenscheins habe oder daſs ich empfinde oder vorstelle, begehre, fühle, dem Bewuſstsein von Thatsachen auſserhalb des Ichs, z. B. dem Bewuſstsein, daſs die Sonne scheint, als etwas spezifisch Verschiedenes gegenüber. Er unterscheidet daher auch eine doppelte Welt von Phänomenen, wie sie diesen unterschiedenen Bewuſstseinsarten entspricht. Kurz: er stellt das Gebiet der inneren Phänomene der Welt der äuſseren Erscheinungen, die Welt des psychischen derjenigen des physischen Lebens als selbständig gegenüber. Die psychische Welt umfaſst des Weiteren einmal die in mannigfachsten Formen gegebenen Bewuſstseinsinhalte und überdies, sobald unsre Seele entwickelt genug ist, um dieselben speziell als Denkinhalte erfassen zu können, diesen Denk- wie allen anderen Bewuſstseinsinhalten gegenüber das Bedürfnis zu ihrer — an der Hand der erlebten Veränderungen derselben oder der Erfahrungen vorzunehmenden — causalen Ver-

knüpfung. Das psychische Leben besteht also wesentlich in zweierlei: 1) im Aneignen und Erwerben von Bewufstseinsinhalten und 2) in denkender Verarbeitung derselben behufs Verknüpfung zu einem kausalen Zusammenhange. Machen diese Sätze den ersten für Lipps' Theorie kennzeichnenden Zug aus, so besteht der zweite in der Annahme, dafs das Denken in sich selber eine Nötigung zu kausaler und substantieller Auffassung hat, sodafs es — was als eine Herbartische Wendung erscheint — mittels der letzteren seiner eigenen Natur gemäfs den Erfahrungsinhalt bearbeitet und ergänzt. Drittens fafst Lipps das Bewufstsein selber weder beim Erfahren gegebener Inhalte noch bei kausaler Verknüpfung derselben irgendwie als in realer Weise substantiell auf. Er kennt weder ein erfahrendes noch ein kausal denkendes Subjekt, welches eine reale Substanz wäre. Nicht dem Bewufstsein im Verhältnis zu seinen Akten, sondern lediglich gewissen Verhältnissen seiner Inhalte zu anderen Inhalten kommt nach ihm substantielle und causale Bedeutung zu und noch dazu lediglich gewissen permanenten Verhältnissen desjenigen, was ursprünglich Empfindungsinhalt war und überdies mit eigenem Zwangsgefühl als unseren Vorstellungen unvermeidlicher und darum wirklicher Inhalt sich aufdrängte. — Viertens sind alle Substanzen, auch die inneren und psychischen, entstanden. Nur die Denknotwendigkeit, die Kategorieen der Kausalität und Substanz anzuwenden, besteht im Bewufstsein selbständig den Empfindungsinhalten gegenüber, aber nicht ein denkendes Ich als Substanz. In der Annahme solchen empirischen Ursprungs aller Substanzen stimmt Lipps mit dem englisch-französischen Positivismus überein, ebenso wie im folgenden Punkte: Fünftens nämlich hält Lipps die Anwendung der Kategorien der Substanz und Kausalität zwar auch auf die Phänomene des inneren Bewufstseins, auf psychische Inhalte und Objekte für zulässig, aber freilich nur, insofern sie rein formale im Denken orientierende Begriffe sind und ohne dafs ihnen damit die Bedeutung zugesprochen würde, der Ausdruck für eine vorempirische objektive Realität zu sein. Sie besitzen also bei Lipps nicht den Wert erkenntnistheoretischer Normen, welche, wie sie selbst vorempirischen Ursprungs sind und Faktoren einer realen Lebenswirklichkeit von geistigem Gehalte, auch die geeigneten Schlüssel sind zur Eröffnung des

Verständnisses einer vom Ich unabhängig vorhandenen ursprünglichen Realität. Sie gelten bei Lipps vielmehr lediglich für logische Schemata zur Auffassung empirisch gewordener Inhalte. Damit hängt schliesslich noch ein sechster Punkt zusammen. Während für den Erkenntnistheoretiker und seine eminent kritische Auffassung die Kategorieen einen so reichen mittels fundamentaler Selbstbesinnung über die in ihnen sich geltend machenden apriorischen Faktoren erfafsten Inhalt haben, dafs dieser schon selber der Ausdruck ist für die realen Gründe, welche den von ihnen bezeichneten Zusammenhang wenigstens fundamental erklären, fehlt den Kategorieen als blofs logischen Schematen von rein formaler Natur solche reale Bedeutung unmittelbar gänzlich. Kein Kausalzusammenhang wird durch sie — sei es auch nur seiner fundamentalen und normalen Natur nach — irgendwie real erklärt. An Stelle dessen tritt eine rein empiristische Erklärung von associationspsychologischer Art, in welcher nach Hume'scher Methode die Gewohnheit zu einem allmächtigen Wunderthäter wird.

Dafs diese sechs Gesichtspunkte wirklich die Meinung von Lipps treffen, mag durch flüchtigen Hinweis auf die Hauptstellen in seiner wichtigsten Schrift, in den „Grundtatsachen des Seelenlebens“ bewiesen werden, ohne dafs es zweckmäfsig erscheint, diese Stellenangabe in Bezug auf alle jene charakteristischen Züge seiner Denkrichtung durch sehr eingehende Citate zu bekräftigen, da zumeist doch nur der eigene Einblick in den ausführlichen Zusammenhang jener Stellen die Berechtigung meiner Berufung auf sie darthun kann. Den zuerst bezeichneten Gesichtspunkt, die Behauptung der Selbständigkeit psychischen Daseins gegenüber dem physischen, vertritt Lipps sogleich in der „Einleitung“ des Hauptwerkes sehr nachdrücklich. Er bespricht dort S. 4 (unten) u. fgg. das Verhältnis von Psychologie und Physiologie. Viele, sagt er, hätten die Meinung, „es sei... die Psychologie ein Zweig, die psychologische Erkenntnis ein Nebenerfolg sozusagen der physiologischen, allgemeiner der materiellen Naturwissenschaft. Indessen diese Erklärung würde doch schwerlich aufrecht erhalten können, was sie behauptet. Ich rechte hier natürlich nicht mit denen, die den Satz, Denken, Fühlen, Wollen sei materielle Bewegung, für sinnvoll halten.

Die Vorstellung Blau ist nun einmal thatsächlich keine Bewegung, sondern eben die Vorstellung Blau, und wer in die compliziertesten und feinsten Bewegungsvorgänge innerhalb des menschlichen Gehirns die vollkommenste Einsicht hätte, der Art, dafs er die Lagerungen und Ortsveränderungen jedes einzelnen Atoms in einem gegebenen Augenblick völlig deutlich vor Augen hätte, der sähe damit noch keine Lust oder Unlust, kein Streben oder Widerstreben, kein Blau, Hart, Sauer u. s. w. Er könnte behaupten, diese Gruppirung von Atomen sei das, was der Lust oder Unlust entspreche, jene Complication von Bewegungen dasjenige, was die Strebung zur unmittelbaren Folge habe, vermöchte aber nicht einmal anzugeben, wie der mechanische Ruhe- oder Bewegungszustand es anfange, eine damit völlig unvergleichliche Lust- oder Strebungsempfindung zu Wege zu bringen oder in eine solche überzugehen". Und S. 7/8 heifst es noch im besonderen: „Eine Scheidewand steht zwischen Physischem und Psychischem, die so beschaffen ist, dafs von keinem Standpunkte aus gleichzeitig die Vorgänge auf der einen und die auf der anderen [Seite] gesehen werden könne. Wohl laufen Fäden von der einen Seite zur anderen; und zwar ist die Verknüpfung der materialistischen Hypothese zu Folge so zu denken, dafs nur auf der einen, der physiologischen Seite, selbständige Bewegung sich findet, alle Bewegung der psychischen Seite immer unmittelbar durch diese hervorgerufen wird. Aber welches psychische Geschehen mit welchem physischen verbunden ist, das läfst sich doch nicht aus den Bewegungen der einen Seite erschliessen; vielmehr mufs, was sich auf der anderen findet, ebensowohl selbständig erkannt werden. Wäre nun freilich diese Erkenntnis mit einem oberflächlichen Blick zu gewinnen, so könnte trotz aller Verschiedenartigkeit eine besondere Wissenschaft der psychischen Thatsachen überflüssig erscheinen. Aber die Erfahrung zeigt nur zu deutlich, dafs dies nicht der Fall ist, vielmehr ernste und besonnene Arbeit genug dazu erfordert wird". — Dafs der Inhalt des psychischen Lebens wesentlich in einer doppelten Reihe von Bewufstseinsthatsachen besteht, nämlich in den gegebenen Inhalten und ihren erfahrenen Veränderungen einerseits und sodann in den Gründen und der selbstthätigen Arbeit für ihre kausale Verknüpfung, bezeugt vor allem der Gegensatz der beiden ersten

Abschnitte in Lipps „Grundthatsachen".*) Denn der erste lehrt uns in seinen vier Kapiteln den gegebenen seelischen Inhalt als einen von Haus aus und schlechthin bewufsten, der zweite auch den entstehenden als einen zum Teil aus unbewufsten Kräften hervorgehenden geistigen Besitz sowie die seelischen Thätigkeiten und ihre Gründe in der Form von Reizen, Vermögen und Dispositionen kennen. Sind die gegebenen Bewufstseinsinhalte besondere Thatsachen, so gelten diese Kräfte und Thätigkeiten für allgemeine. So bemerkt Lipps z. B. im ersten Abschnitt, Kap. 2, S. 16 fg., dafs wir Thätigkeiten nicht unmittelbar wahrnehmen. S. 16 heifst es: „Es ist klar, von einer unmittelbaren Wahrnehmung der vorstellenden Thätigkeit kann keine Rede sein. Einer solchen sind Thätigkeiten, wenn wir das Wort im strengen Sinne nehmen, überhaupt nicht zugänglich. Sähen und hörten wir doch nichts von dem, was beim Begriffe der Thätigkeit das Wesentliche ist, der inneren Beziehung nämlich, die wir der rein zeitlichen glauben zu Grunde legen zu müssen und um deren willen wir von wirkendem und bewirkendem statt blofs von Vorangehendem und Nachfolgendem sprechen, sondern nur Ereignisse und Zustände sähen wir in der Welt eintreten und aufeinander folgen." [Diese Umstände beweisen aber nur, dafs wir Thätigkeiten nicht äufserlich, ihre Gründe freilich gar nicht wahrnehmen, die innere Wahrnehmung der ersteren machen sie aber nicht unmöglich.] Nach Lipps sind unmittelbare Wahrnehmungsgegenstände des seelischen Lebens deshalb nur Bewufstseinsinhalte, und zwar stellt derselbe in dieser Hinsicht Erkenntnis-, Gefühls- und Willensakte wesentlich einander gleich. Nur wegen ihrer unterschiedenen Beziehung zum Ich sieht er die mit Lust oder Unlust verbundenen Gefühle und Strebungen als Thätigkeiten subjektiven, die auch Gegenstände betreffenden Wahrnehmungen als solche objektiven Vorstellens an. Bemerkt er doch S. 20/21: „Lust und Strebung sind Vorstellungsinhalte so gut wie Blau und Sauer, und sie sind es in demselben Sinne. — Nun gibt zwar jedermann die Selbstverständlichkeit zu, dafs wir von Lust und Strebung in uns, zunächst wenigstens, nur wissen, indem wir uns ihrer bewufst sind, dafs sie also für uns unmittelbar nichts sind als Be-

*) Der Verfasser befolgt in der Anordnung seines Buchs, wie es scheint, unbewufst den Gang der Herbart'schen Metaphysik.

wufstseinsinhalte. Man versichert aber zugleich, die innere Wahrnehmung erfasse ihre Gegenstände mit „materieller“ Wahrheit, da bei psychischen Akten Dasein und Bewufstsein identisch sei, es eigne somit der innerlich wahrgenommenen Lust und Strebung als solchen, was dem Blau und Sauer fehle, die Existenz nicht nur im Bewufstsein, sondern aufserdem in thatsächlicher Wirklichkeit.“ — „Hingegen meine ich zunächst, es unterliege gar keinem Zweifel, dafs es psychische Thatsachen genug gebe, die in keiner Weise wahrgenommen werden, hinsichtlich deren also Dasein und Bewufstsein sicher nicht zusammenfallen. [Daher nimmt Lipps also zwar unbewufste psychische Vorgänge, obschon nicht unbewufste Vorstellungen an [cf. auch unten!]. So geben sich die Reste oder Spuren entschwundener Empfindungen, die wir der Seele zuerkennen, lediglich in ihren Wirkungen zu erkennen, während uns ihr eigenes Wesen ebenso unbekannt bleibt, wie die Art ihres Wirkens. Gleicherweise wissen wir zwar, dafs unsere Geisteszustände irgendwie auf die körperlichen Organe wirken müssen, um sie zu Bewegungen zu veranlassen, haben aber auch hier von der Art der Wirkung keinerlei Kenntnis. Wenn aber dem so ist, warum sollte es nicht auch umgekehrt Inhalte der inneren Wahrnehmung geben können, denen dennoch keine Existenz aufserhalb dieser Wahrnehmungsthätigkeit zukäme“. S. 27 betont Lipps, dafs er in den Wendungen „Farbe, Lust, Strebung u. s. w. empfinden, wahrnehmen, vorstellen,“ diese drei verbalen Ausdrücke unterschiedslos gebraucht habe, jedoch nicht, um die besonderen Eigentümlichkeiten, die der Wahrnehmung im Gegensatz zum Empfinden und beiden im Gegensatz zum Vorstellen zugeschrieben werden, abzuweisen. Einstweilen komme aber nur das Gemeinsame in betracht, das Unterscheidende sei zunächst bedeutungslos. Das Gemeinsame bestehe aber darin, „dafs sie alle als ein Erzeugen von ideellen Objekten zu gelten hatten, die als solche zunächst subjektiv wirklich, nur möglicherweise auf ein entsprechendes Reale hinweisen. Die Gleichsetzung sei blofs insofern nicht ganz ohne Einschränkung geblieben, als er — getreu dem Sprachgebrauch — das Vorstellen als das Allgemeinere über Empfinden und Wahrnehmen übergreifen liefs. Die Inhalte aller dieser Vorstellungen, seien es Wahrnehmungen oder Empfindungen oder Vorstellungen

im engeren Sinne, wie auch diejenigen der Gefühle und Strebungen müfsten aber für bewufst gelten. Denn, so lehrt Lipps S. 28: „Wir finden in uns nicht neben den Vorstellungsinhalten ein Bewufstsein, in das fertige Inhalte wie in einen leeren Raum eintreten, aus dem sie ebenso wiederum verschwinden könnten, ohne doch aufzuhören ebendieselben Vorstellungsinhalte zu sein. Vielmehr kann, Vorstellungen treten in's Bewufstsein, nur heifsen, sie entstehen (als Vorstellungen nämlich), sie verlassen dasselbe, sie vergehen, hören (wiederum als Vorstellungen) völlig auf zu existiren. Indem man aber von den verschiedenen Vorstellungs (= Bewufstseins-) inhalten den Allgemeinbegriff des Bewufstseins abzieht und dies Abstraktum zu einem wirklichen Wesen hypostasirt, kann man damit die Inhalte in manigfache positive und negative Beziehungen treten lassen." „Darum hat dergleichen doch nicht mehr Wert, als wenn wir von objektiver Weise existirenden Wesen diese objektive Existenz loslösen und nun Objekte in die Existenz treten und aus ihr verschwinden lassen. . . ." „Da die ganze Existenz der Bewufstseinsinhalte in ihrem Bewufstsein besteht, so trifft der Vergleich völlig zu. Wovon wir hier ausgehen, das ist nichts als der jedermann geläufige Begriff der Vorstellung. Ich stelle ein Objekt vor, indem ich ein Bild von ihm erzeuge und „„vor mich hinstelle"". In der Erzeugung des Bildes oder des ideellen Objektes besteht die Vorstellungsthätigkeit. Von diesem Bilde sage ich, dafs es nicht da sein könne, ohne bewufst zu sein, weil sein Dasein eben in dem Bewufstsein von ihm bestehe. Dafs es darin bestehe, dies unterscheidet eben das ideelle Objekt von dem realen, an sich und aufserhalb des Bewufstseins existirenden."

Während also nach dem ersten Abschnitte alle gegebenen psychischen Erscheinungen Einzelthatsachen und Bewufstseinsinhalte sind, beruht nach dem zweiten Abschnitt deren Entstehung auf ursprünglichen und allgemeinen Thatsachen, sowie auf unbewufsten psychischen Vorgängen. „In doppelter Weise", so beginnt Lipps diesen Abschnitt (im Eingange des 5. Kap. S. 64), „durch äufsere Reize und von innen kommende Erregungen können in der Seele die objektiven Vorstellungen des Gesichts, Gehörs, Geruchs, Geschmacks, Getasts entstehen. Jene Art der Entstehung bezeichnen wir speziell als Produktion,

diese als Reproduktion." Wenn ein Körper durch Stofs in Bewegung gesetzt wird, so nennen wir den Stofs Ursache der Bewegung, den körperlichen Vorgang aber, der in der Seele eine Empfindung erzeugt, nennen wir lieber Reiz oder Veranlassung zu dem Erfolge; damit, meint Lipps, werde offenbar angedeutet, dafs wir den seelischen Anteil an der Wirkung des Reizes für wichtiger halten als den des letzteren. Denn die durch den Stofs erzeugte Bewegung ist wie dieser selbst wieder Bewegung, die Empfindung dagegen durchaus unähnlich dem erzeugenden äufseren Vorgang. „Dort erscheint der Erfolg aus dem blofsen Anlafs ohne Weiteres verständlich; hier scheint die Seele, nachdem der Anlafs gegeben ist, meist noch in ihre vorstellende Natur hinabsteigen zu müssen, um daraus den Erfolg „„hervorzubringen"". Es hat aber mit dieser Unterscheidung im Grunde wenig auf sich. Auch die ruhende Natur der Seele ist der Empfindung absolut unähnlich und die Entstehung der Bewegung aus Bewegung mag zwar den Vorteil gröfserer Bequemlichkeit für's Denken haben, selbstverständlich ist sie so wenig als die Erzeugung der Empfindung durch körperliche Vorgänge. Was wir wissen, ist, dafs die Seele trotz des äufseren Vorganges nicht empfinden würde, wenn sie nicht eben ihrer Natur nach dazu im Stande wäre. Sie würde aber auch andrerseits nicht empfinden, wenn nicht der äufsere Vorgang vorhanden und zur Auslösung der Empfindung geeignet wäre". . . . „Der Reiz erzeugt nicht ein Stück der Empfindung, die Natur der Seele ein anderes, sondern jeder dieser Faktoren erzeugt alles mit dem anderen und nichts ohne ihn." So Lipps über den Reiz. Über „Vermögen" sagt er S. 72 dies: „Die Seele mufs eine bestimmte Beschaffenheit haben, wenn sie Empfindungen erregen soll. Sie mufs, kürzer gesagt, dazu im Stande sein oder das Vermögen haben. Da die Mannigfaltigkeit dessen, was die Seele erzeugt, eine unendliche ist, so mufs sie auch zu unendlich Mannigfachem vermögend sein, also, wenn man will, unendlich mannigfache Vermögen besitzen. Nun sind aber die manigfachen Empfindungen doch nicht blofs verschieden. Rot und Orange beispielsweise stehen in einer positiven Beziehung; ihre Qualitäten haben etwas Gemeinsames; die eine ist in der andern teilweise enthalten. So werden wir uns auch die Vermögen zu beiden Empfindungen als in einem besonderen

Verhältnis zu einander stehend vorstellen dürfen. Indem die Seele fähig ist zur einen, findet sich in ihr auch schon — nicht die Fähigkeit zur andern, aber ein Faktor derselben, eine der Komponenten, in die wir die Fähigkeit in Gedanken zerlegen können. Die Fähigkeiten greifen, so zu sagen, in einander über.“ Und S. 73/4: „Keines der Vermögen braucht nach irgend einer seiner Richtungen unendlich zu sein. Weil dem so ist, so müssen wir als möglich annehmen, dafs ein veränderlicher Reiz bis zu einem gewissen Punkte eine bestimmte Art seelischer Thätigkeit hervorrufe, von da an ohne solche Wirkung bleibe.“ Endlich bestimmt Lipps die Dispositionen. Diese ermöglichen bei ihm die Reproduktionen. Von reproduktiven Vorstellungen behauptet derselbe S. 77: „Auch sie setzen eine besondere Fähigkeit der Seele jedes Mal voraus. Nicht jede Vorstellung p kann durch eine andere q erzeugt werden. Es ist dazu erforderlich, dafs p einmal in der Seele gegeben gewesen sei und darin irgendwelche Nachwirkung zurückgelassen habe.“ Letztere könnte man in gewissem Sinne als Spur bezeichnen, doch hätten Spuren an sich nichts zu thun mit der Wiedererzeugung dessen, wovon sie zurückgeblieben sind. „Dagegen bezeichnen Dispositionen Zustände, die auf eine solche Wiedererzeugung gerichtet sind.“ „Reproduktive Vorstellungen setzen Dispositionen voraus. Dispositionen entstehen auf Grund entsprechender Wahrnehmungen; und doch giebt es reproduktive Vorstellungen und Vorstellungsganze, denen keine entsprechende Wahrnehmung voranging. Dieser Widerspruch löst sich, wenn Dispositionen in andern zugleich mitenthalten sind. Eine endliche Anzahl von Dispositionen kann auf diese Weise zugleich eine unendliche sein. Ebenso macht, wenn wir die Vorstellungsweise auf die ursprünglichen Vermögen anwenden, eine endliche Anzahl Vermögen eine unendliche Anzahl von Empfindungen und Wahrnehmungen möglich“ (cf. a. a. O. S. 94/5). Auf diese Weise enthält nach Lipps „der Gedanke der ineinander übergreifenden Dispositionen“ „die Bedingung, unter der der Einbildungskraft oder der Seele ein Vermögen der Kombination beiwohnen kann.“ Deshalb sagt er mit Recht S. 95: „Wir können gar nicht unterlassen, das Verhältnis der Vermögen dem der Dispositionen analog zu denken. Dispositionen und Vermögen stellen wir uns ja nicht als nebeneinander be-

stehend vor. Vielmehr sind Dispositionen sozusagen nur die umgewandelten Vermögen selbst, umgewandelt nämlich in der Weise, daſs sie nun auch aufgrund innerer Reize zur Aktivität gerufen werden können". Alle so ineinander übergreifenden Vermögen und Dispositionen bilden eine stetige, doch gegliederte Einheit, von welcher die Seele ein kombinatorisch produktives Vermögen besitzt. Nun sind die Bewuſstseinsinhalte zum Teil gleich, zum Teil verschieden und also, insofern jenes der Fall ist, ähnlich. Schon dadurch sind zwischen ihnen mancherlei Beziehungen vorhanden, andere entstehen durch besondere Umstände. Speziell zu den Dispositionen gehören deshalb auch die Dispositionen von oder zu den mancherlei Beziehungen. Ursprünglich sind dieselben, sofern sie in Ähnlichkeit bestehen, geworden, sofern sie dadurch entstanden sind, daſs gleichzeitig gewisse Inhalte bewuſst geworden oder vorgestellt sind. Die auf Ähnlichkeit beruhenden von Haus aus vorhandenen Beziehungen nennt Lipps Verhältnisse, die gewordenen erfahrungsgemäſse Beziehungen. Den Unterschieden beider entsprechen nach ihm zwei Arten von Associations- und Reproduktionsgründen, die Ähnlichkeit und das gleichzeitige Gegebensein. Der Vorgang der Reproduktion selber bestehe im Übergang seelischer Bewegung, zugleich in Auslösung latenter Bewegungsenergie. Alle seelische Thätigkeit sei zunächst unbewuſst. „Aus der Menge des Unbewuſsten erhebt sich das Bewuſste, wenn die Umstände günstig sind. Wesentlich bedingt ist die Bewuſstwerdung seelischer Vorgänge durch die Begrenztheit seelischer Kraft. Diese Kraft ist wohl zu unterscheiden von der Energie, mit der die einzelne Vorstellung die Kraft aneignet" (S. 696 ebd.). Die Begrenzung der seelischen Kraft im Vereine mit jenen beiden Arten von Beziehungen bedingt also eine Gesetzmäſsigkeit in der Veränderung und Bewegung der Inhalte, welche der durch irgendwelche Reize erregten Seele bewuſst werden. Diese Abfolge der bewuſsten Seeleninhalte oder der Vorstellungen bildet offenbar für Lipps das, was er Erfahrung nennt. Diese ist das Ganze des Vorstellungsverlaufs, wie er einerseits unter dem Einfluſs der ursprünglichen Verhältnisse der Ähnlichkeit, andererseits unter dem der erfahrungsgemäſsen Beziehungen sich abspielt. Auf letztere und die sie bedingende simultane Association gründet sich auch die im Vorstellungsverlauf nur successiv mög-

liche Reproduktion deshalb, weil alle successive Association eine **teilweise** simultane ist. „Nehmen wir an, a sei gänzlich abgelaufen in dem Momente, in dem b zu entstehen beginnt, so müſste b seine Association knüpfen mit etwas, das nicht mehr ist, es könnte sie dann ebenso gut knüpfen mit einer Vorstellung, die schon lange entschwunden ist" (S. 100). Zum Vorstellungsverlauf überhaupt gehört aber sowohl der Fortgang der seelischen Bewegung zu Inhalten als auch der Abfluſs von den Inhalten, am Leitfaden derselben Verhältnisse und Beziehungen, welche beiden Momente überall bei ihm in Gegensatz treten. „Indem das Fortstreben von Ähnlichem zu Ähnlichem dem einzelnen Inhalte entgegenkommt, wird der einzelne Inhalt gehoben und zum Siege im Wettstreit gebracht. Zugleich wird er wegen dieser Übereinstimmung und Förderung Gegenstand der Lust. Lust ist überall Ergebnis seelischer Förderung, Unlust Reflex seelischer Hemmung." ... „Jene Hebung und die dadurch bedingte Lust wird dann wiederum durch das Streben des Abflusses gemindert." „Das seelische Ganze ist ja aktiv nur in seinen Leistungen, dem Leben das es lebt und den einzelnen Inhalten dieses Lebens, mögen diese zum Bewuſstsein gelangen oder im Einzelnen des Bewuſstseins unfähig sein. Auf Entgegenkommen, das ihnen das seelische Leben mit seinen Inhalten in gröſserer oder geringerer Breite, aufgrund irgendwelcher Verhältnisse der Ähnlichkeit, gewährt, wird also die Gunst, die Einzelinhalte vom Seelenganzen erfahren, zurückzuführen sein. Dem Fortgange wie dem Abflusse der Vorstellungen dienen aber nicht minder als die ursprünglichen Verhältnisse auch die associativ erworbenen erfahrungsgemäſsen Beziehungen der Vorstellungen, wobei besonders Übung und Gewohnheit bezüglich des ersteren, des Fortgangs und der Hebung, inbetracht kommen, während der Mangel eben derselben für die Abfluſstendenz bezeichnend ist. Übung und Angewohnheit aber sind psychische Faktoren, beruhen sie doch auf Wiederholung einer Folge von unmittelbar verbundenen seelischen Inhalten, d. h. auf häufigere Inthätigkeitsetzung der Beziehung, die einem seelisch vermittelten Übergange zugrunde liegt. Was durch die häufigere Wiederholung zu bewirken geht, ist die Verstärkung dieser Beziehung, die Erhöhung ihrer Leistungsfähigkeit (cf. ebd. S. 140). Aus den erfahrungsge-

mäfsen Beziehungen geht ohne Weiteres aber auch das Urteil hervor. Dieses ist nicht blofs eine Apperception, welche letztere nicht als Eintreten in den Blickpunkt des Bewufstseins (mit Wundt), sondern als Eintritt in den Blick des seelischen Lebens überhaupt zu fassen sei (cf. ebd. S. 392), sondern ein Vorstellen mit dem Bewufstsein der Wirklichkeit. Dieses als dasjenige der objektiven Bedeutung oder Geltung beruht „in dem Gefühl des Zwanges oder der Anstrengung oder, wenn wir beides zusammenfassen, dem Gefühl des Widerstandes, das sich dann in uns einstellt, wenn unser freier Vorstellungsverlauf einem übermächtigen Vorstellungsgeschehen begegnet“ (S. 397). Zunächst und unmittelbar heftet sich dieses Gefühl an Empfindungen, z. B. an den gehörten Ton, solange ich ihn höre, im Unterschiede vom blofs vorgestellten. Solche mit dem die objektive Geltung begründenden Gefühle verbundenen Empfindungen sind Wahrnehmungen. Auch Vorstellungen kann als Reproduktionen solcher Wahrnehmungen das Wirklichkeitsprädikat zukommen. Es kommt ihnen aber nur zu unter Voraussetzung der Zugehörigkeit zu einer räumlich und zeitlich bestimmten Stelle unserer Vorstellungswelt (cf. ebd. S. 398). Das an Empfindungen sich anschliefsende Wirklichkeitsbewufstsein ergiebt das Wahrnehmungsurteil, das auf Vorstellungen und Reproduktion sich gründende das Reflexionsurteil. Daher lehrt Lipps (ebd): „kein Vorgestelltes führt die Anerkennung als eines Wirklichen, kürzer seine Existenz ohne Weiteres mit sich, alles wird von uns, soweit es nicht in unmittelbarer Wahrnehmung sich darstellt, für wirklich gehalten aus Gründen. Es giebt kein intuitives, sondern nur ein diskursives Erkennen. Nennen wir die Anerkennung der Wirklichkeit oder das Zwangsbewufstsein Position, so ist alle Position in Gedanken relativ; nur die Position der Wahrnemung absolut.“ Endlich resumiert Lipps selber über den Abschluss der Denkarbeit in folgenden Worten (S. 695): „Indem die Beziehungen und Urteile in Wechselwirkung treten, werden daraus neue Beziehungen; die Urteile erleiden Umwandlungen, werden aus vorläufig giltigen zu endgiltigen. Dabei entstehen die Begriffe von Grund und Folge, zu denen sich die Begriffe von Ursache und Wirkung, Ding und Eigenschaft als spezielle Fälle verhalten. Das Gesetz der Ursächlichkeit ist das Gesetz der Reproduktion aufgrund der

Beziehungen oder geht daraus unmittelbar hervor. Indem wir von dem Gesetz geleitet Erfahrungsinhalte zusammenordnen und sondern, entsteht die Einheit und Kontinuität der Persönlichkeit oder des Ichs einerseits, der Zusammenhang der Dinge andrerseits —" (S. 698). — Aus diesen für die beiden den ersten Gesichtspunkt von Lipps' Lehre konstituierenden Faktoren wichtigen Belegstellen ist nun aber auch ohne Weiteres schon ersichtlich, dafs ich die übrigen Gesichtspunkte richtig angegeben habe. Denn, wenn das Urteil erst aus erfahrungsgemäfsen Beziehungen hervorgeht, durch Wechselwirkung zwischen Urteilen und Beziehungen aber erst jene neuen Beziehungen entstehen, bei denen sich die Begriffe von Grund und Folge und als deren spezielle Modifikationen die von Ursache und Wirkung, Ding und Eigenschaft bilden, so ist es ja klar, dass substantielle und kausale Auffassung ganz und gar und nicht etwa nur als selbstbewufst gewordene Momente nach Lipps lediglich im erfahrungsmäfsigen Denken entspringen, also auch n u r in diesem die Nötigung zu ihrem Gebrauche liegt, und das haben wir somit mit Recht als den zweiten Gesichtspunkt bezeichnet, der sein Denken charakterisiert. Der d r i t t e, dafs dieser Psychologe das Bewufstsein und Denken selber in keiner Weise als auf einer eingentümlichen Substanz unmittelbar beruhend aufzufassen vermag, ist eine unmittelbare Konsequenz davon. Denn alle Arten des Bewufstseins, Vorstellungen wie Denkakte, sind nach ihm Erzeugnisse ursprünglich unbewufster psychischer Thätigkeiten (cf. ob. 206), das Bewufstsein zumal nur das Abstraktum von den mannigfachen Vorstellungsinhalten. — Auch der v i e r t e für Lipps' Grundansicht bedeutsame Zug in der Physiognomie seiner Philosophie ist unmittelbares Ergebnis der durch die ersten drei Punkte bezeichneten Position. Wenn nämlich lediglich im erfahrungsmäfsigen Denken Substanz und Kausalität entspringen, so haben sie nur relative, niemals absolute Bedeutung. Alle mit ihnen bezeichnete Konstanz ist dann nur eine gewordene, keine ursprüngliche. Alle Substanz und Kausalität ist demgemäfs blos Folge permanent bleibender Kombinationen, nicht deren Grund. Eben deshalb gaben wir als v i e r t e s Hauptmoment der Lipps'schen Theorie zutreffend an, dafs nach ihr alle Substanzen und Kausalitäten, die inneren nicht minder als die äufseren, empirisch entstanden und geworden sind. Zwar besteht

die Denknotwendigkeit zu ihrem Gebrauche, da sie zum Teil eine Folge der Arbeit von zunächst unbewufst thätigen psychischen Vermögen und Dispositionen zu freien Kombinationen ist, den Empfindungsinhalten gegenüber in mindestens relativer Selbstständigkeit, aber jeder substantielle und kausale Zusammenhang selber ist etwas Gewordenes, nichts Ursprüngliches. Das Gleiche gilt von dem denkenden Ich, und gerade der Schlufs des zuletzt angeführten Citates weist deutlichst auf diesen Sachverhalt hin. Wir lernten letzteren in Bezug auf alle Substanzen sogar schon aus Lipps' Bekämpfung der Ansichten von v. Schubert-Soldern kennen. Doch mögen des ersteren Ansichten über Substanz und Kausalität durch folgende Sätze aus seinem Hauptwerk noch weiter bestätigt werden. Wir lesen in den „Grundtatsachen des Seelenlebens“ auf S. 434—6: „Indem wir unsere Beharrlichkeit oder Denkconsequenz anthropomorphisierend in die Inhalte der Wahrnehmung verlegen, schreiben wir diesen Beharrungsvermögen zu. Nicht immer fafst der gemeine und wissenschaftliche Sprachgebrauch den Begriff der Ursache so, wie wir ihn fafsten, nämlich als Inbegriff aller notwendigen Bedingungen eines Wirklichen. Zunächst scheidet er den Inbegriff aller notwendigen Bedingungen eines dauernden Zustandes oder einer beharrlichen Qualität von dem Inbegriff der Bedingungen einer Veränderung oder eines Geschehens und bezeichnet vorzugsweise den letzteren als Ursache.“ „Andererseits haben wir gar keinen zusammenfassenden Namen für die dauernden Bedingungen des dauernd Wirklichen. Wir wählen nur gewisse unter ihnen aus, um sie mit dem Namen des Substrats oder Trägers, der Substanz, des Dinges, zu belegen. Speziell erhalten diejenigen unter den Bedingungen solche Namen, die mit dem, was sie bedingen, zugleich räumlich zusammenhängen.“ „Substanzen oder Dinge bezeichnen in jedem Falle Komplexe [sic!] von Vorstellungsinhalten, aber nicht von solchen, die wir beliebig vereinigen, sondern solche, die wir zusammen denken m ü s s e n.“ „Die Substanz ist der Komplex von Eigenschaften oder vorgestellten Inhalten, in dem die Inhalte sich gegenseitig tragen. Aber auch nur i n s o w e i t jede Eigenschaft an der Einheit der übrigen ihren genügenden Träger hat oder absolut von ihm gefordert ist, verdient der Komplex den Namen. Müssen noch Bedingungen

hinzugedacht werden, dann kann die Substanz nur eine relative heifsen. Wir kennen aber am Ende überhaupt nur relative Substanzen. Vom Gold sagen wir, dafs es nur gelb sei unter Voraussetzung einer gewissen Beleuchtung und eines der Empfindung des Gelben fähigen Auges. Es ist ebenso hart für den, der die Härte zu fühlen vermag, nur schwer unter der Voraussetzung der anziehenden Erde. So lösen sich schliefslich die Substanzen in lauter Relationen auf.“ „So ist alles hinsichtlich seiner Leistungsfähigkeit an anderes gebunden. Schliefslich kann nur die Welt als Ganzes Träger dessen, was in ihr geschieht, und sich erhält, und absolute Substanz heifsen.“ — Dafs Lipps aufserdem fünftens die Anwendung der Substanz-Kategorie (und ebenso der Kausalitätskategorie) in gleicher Weise auf die psychische und physische Welt gestattet, geht schon daraus hervor, dafs er, was ebenfalls das bei Erörterung seines ersten Gesichtspunktes zuletzt angeführte Citat beweist, auch das Ich substantiell fafst. Ausführlicher hat er sich darüber ausgesprochen S. 437 fgg. seines Hauptwerkes sowie in dem vierten seiner Aufsätze über „Die Aufgabe der Erkenntnifslehre und die Wundt'sche Logik“ in den „Philos. Monatsh.“, Bd XVII, No. 7/8, S. 430. — Allerdings gelten auch hier wie überhaupt diese Kategorien nur für rein formale Schemata, nicht für erkenntnistheoretische Normen. Hiefs es doch S. 434 im Hauptwerk, wie eben erst angeführt wurde, dafs wir bei Anwendung solcher logischen Gesetze nur anthropomoriphisierend die Denkkonsequenz in den Inhalt der Wahrnehmungen verlegen; diese aber waren ja aus rein erfahrungsmäfsigen Beziehungen und Urteilen entstanden. Darum sagt Lipps auch (ebd.) S. 435: „Die zwingenden und notwendigen Bedingungen, die Ursachen, Substanzen bezeichnen den Weg, auf dem wir zur festen und gesetzmäfsigen Gliederung unserer gesammten Vorstellungsinhalte gelangen.“ Dafs die Substanz und die anderen Kategorien für ihn lediglich abstrakte Ausdrücke, aber nicht real begründete geistige Faktoren sind, denen auch Reales entspricht, bezeugt vor allem auch folgender Satz in Lipps' „Grundtats.“ S. 81, nämlich die Behauptung, „dafs die psychologische Wissenschaft nicht ausgeht von irgend welchem Begriff des seelischen Wesens. Sie gewinnt einen solchen, wie die Wissenschaft der Materie einen Begriff der Materie gewinnt, nämlich als Resultat ihrer

Arbeit [sic!]. Die Seele ist ihr gar nichts als der Träger oder [welch' wunderbares „oder"!] der zusammenfassende Ausdruck für die erkannten seelischen Wirkungen". Man sieht hier deutlich den Gegensatz zwischen Lipps' rein psychologischer Ansicht zu der erkenntnistheoretischen Bedeutung der Kategorien, wie sie z. B. bei Kant vorliegt. Dem letzteren gelten die Kategorien für Gewifsheit der Erkenntnis **erzeugende Faktoren,** für lebensvolle Grundlagen der Erkenntnis selber, sofern diese fähig ist, wissenschaftliche Notwendigkeit zu enthalten; für Lipps aber sind sie lediglich Produkte logischer formaler Thätigkeit, „Resultate ihrer Arbeit." Dieser Umkehrung des wahren Sachverhalts entspricht aber auch der letzte und sechste Hauptpunkt in Lipps' Lehre. Diesem gemäfs, sagte ich, ist die eigentliche Erklärung des realen Zusammenhangs seiner fundamentalen Natur nach nicht erkenntnistheoretisch sondern associationspsychologisch begründet. Liegen ja doch nach den oben gegebenen Citaten für das zweite Hauptmoment, welches den ersten Gesichtspunkt constituiert, die Associationen der Ähnlichkeit und Gleichzeitigkeit allen erfahrungsmäfsigen Beziehungen und Urteilen und ebendeshalb auch dem substantiellen und kausalen Zusammenhange zu Grunde. Nach Lipps associieren die Vorstellungen sich also nicht deshalb in konstanter Weise, weil und sofern sie von kausaler und substantieller Notwendigkeit des Zusammenhangs beherrscht sind, sondern aus der konstanten Association ergiebt sich der kausale, resp. substantielle Zusammenhang. Eben deshalb galt ihm für absolut nur alle Position der Wahrnehmung, die des Denkens — und zwar in jedem Falle — nur für relativ. Am deutlichsten tritt diese associationspsychologische Methode im fünften Abschnitt der „Grundtatsachen" hervor, wo Lipps das Raum- und Zeitbewufstsein ganz empiristisch erklärt. Nicht blofs die selbstbewufste und erfahrungsgemäfse Vorstellung vom Raum und der Zeit, nein alles Raum- und Zeitbewufstsein entsteht auf Grund gewisser Associationen. Mit dem an Spencer's Theorie nachgewiesenen Fehler werden darum die Associationen für fundamentaler als die Faktoren der Zeit und des Raumes angesehen. Zwar gesteht Lipps eine Apriorität zu in dem Sinne, dafs die Seele ein Vermögen zur Raum- und Zeitanschauung haben müsse, ohne welches sie weder räumlich noch zeitlich vorstellte. Indessen dieses Ver-

mögen soll nichts Wirkliches sein, alle Verwirklichung nur auf Erfahrung beruhen. Ja auf S. 592 heifst es: „Apriorität ist mit psychologischer Gesetzmäfsigkeit identisch", während in Wahrheit sie nur mit deren Gründen zum Teil identisch ist. Auch in seinen „Psychologischen Studien", Heidelb. b. Weifs, lehrt Lipps über das Raumbewufstsein das Gleiche und führt es noch näher aus. Sogar die Grundlinien einer rein associativen Ästhetik und Ethik zeichnet er uns aber im sechsten und letzten Abschnitte seines Hauptwerkes. — Jene auf den „Vermögen" beruhende angebliche Apriorität ist um so nichtssagender, als Lipps in seinem Schlufswort ihnen hinterher die Aktivität raubt, die er ihnen ursprünglich zugeschrieben hatte. Diese Vermögen und ebenso die Dispositionen sollten nach dem zweiten Abschnitt, bes. nach Kap. 5, Ursachen psychischer Arbeit sein, ja selbst als produktiv schöpferische Kräfte der Seele sollten sie noch nach S. 694 des Schlusswortes selber gelten, und nach eben dieser Stelle sollte alle seelische Thätigkeit zunächst unbewufst sein. Fünf Seiten später jedoch wird alle Aktivität der Vermögen sowie der unbewufsten Seele gestrichen. Denn, so sagt hier Lipps: „Die Vorstellungen, ihre ursprünglichen Verhältnifse und erfahrungsgemäfsen Beziehungen sind unserer Anschauung zufolge die einzigen bewegenden Kräfte im seelischen Leben." Da nun alle diese hier als einzig bewegende Kräfte angeführten Faktoren im bewufsten Seelenleben liegen, die Vermögen aber nicht genannt werden, so sind im Widerspruch mit den früheren Darlegungen diese beiden eigentlichen Grundlagen aller psychischen Energie mit einem Male gestrichen, und doch gehörten noch nach S. 697 zum seelischen Leben auch solche Inhalte, die „im Einzelnen des Bewufstseins unfähig sein" mögen. Mit Einem Worte: An diesem Punkte liegt eine grofse Unklarheit und ein Symptom fundamentalster, weitgreifender Konfusion vor.

Nur zweien Hauptpunkten von den sechsen, welche die prinzipielle Stellung der Lipps'schen Theorie bezeichnen, vermögen wir von unserem kritischen Standpunkte aus beizutreten, seiner Scheidung des Psychischen vom Physischen und seiner Anwendung der Kategorien auf die seelischen Phänomene, jedoch auch nicht in der Art, wie dieser Psychologe beides vornimmt. Denn jene Sonderung des Psychischen vom Physischen ist ja verbunden mit einem Dualismus des inneren Bewufstseins, welcher

noch dazu zu einer Priorität der sinnlichen Erfahrung führt, dieser Gebrauch der Kategorien aber wird ihrer erkentnistheoretischen Bedeutung nicht gerecht. Die Entwickelung der Kategorien bei Lipps ist nämlich nichts anderes als ein Beitrag zur Erkentnis der Art, wie dieselben im Erfahrungs- und Selbstbewufstsein entstehen. Dass die Kategorien jedoch einen viel tiefer liegenden Quell haben und welche andere Bedeutung ihnen demgemäfs zukommt, ist oben an verschiedenen Stellen gezeigt worden, besonders bei Erörterung von Kant's theoretischer Gewifsheit (S. 32/3), ferner bei Bekämpfung von Liebmann's subjektivistischem Kritizismus (S. 57 fgg.), zumal bei Widerlegung von Spencer's Associationspsychologie. Was aber den Dualismus des inneren Bewufstseins angeht, so ist zwar die relative Selbstständigkeit des Denkens gegenüber den sinnlich erfahrenen Bewufstseinsinhalten zuzugeben, nicht minder selbständig stehen indefs auch die Wahrnehmungen den Empfindungen und noch mehr den Reizen, sowie die Vorstellungen im engeren Sinne den Wahrnehmungen gegenüber, wie oben Mill gegenüber, bes. S. 124/5, dargelegt wurde. Nun ist bei Lipps überdies diese relative Selbständigkeit eine lediglich gewordene, sie ist nach ihm in keiner Weise ohne die erfahrungsgemäfsen und zuletzt in Empfindungen wurzelnden Beziehungen gewonnen; sogar die unbewufste psychische Energie und die Vermögen und Dispositionen wurden ja schliefslich gleichsam unterschlagen und in die einzelnen Vorstellungen selber und ihre Verhältnisse zu einander verlegt oder sollen doch mindestens zu psychisch-wirksamen Kräften wohl erst werden, nachdem sie auf Anlafs von Reizen zu Vorstellungen geworden und so in das rege Seelenleben eingetreten sind. Es liegt dieser letzte Punkt allerdings etwas im Unklaren. Jedenfalls also bleibt soviel wahr, dass auch alle relative Selbständigkeit der Denkakte nur entstanden und in jedem Punkte nach Lipps letzthin von den Empfindungen abhängig ist, die eben dadurch eine Priorität von unbedingter Geltung erlangen. Diese nehmen sie um so mehr in Anspruch, als Lipps nichts Seelisches kennt von der Art, dafs ihm eine unmittelbarere Wirklichkeit als den Empfindungen zukäme. Nun frage ich aber: Ist jenes Gefühl des Zwanges, das diesen im Unterschiede von unseren Vorstellungen nicht immer, sondern nur zuweilen beiwohnt und ihnen alsdann den Wert von Wahr-

nehmungen oder objektiv gültigen, mit der Vorstellung der Wirklichheit verbundenen Empfindungen verleiht, nicht notwendig etwas, was ein Vergleichen, Unterscheiden und somit Urteilen, also Denken, erfordert? Demnach wird auch bei Lipps, ohne dafs er es merkt, nicht die Empfindung sondern das Denken und zwar als selbstbewufstes und noch dazu sich selber kritisierendes Verhalten der Richter über die objektive Wahrheit der Empfindung, indem es diese mit Anderem auf das Moment des Fehlens oder Vorhandenseins jenes Zwangsgefühls hin vergleicht. Dieser Zwang erscheint offenbar auch hier als Folge einer Konstanz, die dem Bewufstsein als einem Etwas, das in gleicher Weise seine jeweiligen Akte wie Inhalte überdauert, zukommt. An diese vorempirische Natur und Instanz des Bewufstseins mufs also jeder Positivismus schliefslich doch appellieren. Eben darum geht es nicht an, im Bewufstsein, sofern es diese Natur hat, nur das Abstraktum aller erfahrenenInhalte, die es gewonnen, oder aller Akte, in denen es sich bethätigt, mit Lipps zu erblicken. Diese empiristische Meinung ist unhaltbar gegenüber und unvereinbar mit dem Quell objektiver Wahrheit, den wir D. 2. a. bei Gelegenheit der Widerlegung Comte's S. 106 fgg., aber auch schon in Anlehnung an Harms und seine Schopenhauer's Eidolismus bündig ablehnende Theorie (unter C. 2. d. β. S. 75/6) aufgedeckt haben, vollends aber mit unseren eigenen Nachweisen des objektiven Wahrheitsgrundes gegenüber Liebmann, ebd. C. 2. c., vorzüglich S. 70. Aus diesem vorempirischen Bewufstsein geht sowohl alle Erfahrung wie alles Denken in individuellen Akten hervor; in einer Neuschöpfung aus diesem Grunde besteht jede Umwandlung nicht nur eines Reizes in Empfindung, sondern auch dieser Empfindung in eine Wahrnehmung, letzterer in eine Vorstellung und selbst dieser in einen Akt beziehenden Wissens oder Denkens, wie Mill's zweitem Hauptpunkte gegenüber (cf. ob. D. 2. b., bes. S. 120 fg.) dargethan wurde. Nicht blos die schon gegen Schopenhauer's Subjektivismus (cf. oben B. 3, bes. am Ende S. 52) geltend gemachte und in Kant's kritischem Sinne entwickelte Grundlage aller Wirklichkeit, die im vorempirischen Bewufstsein vorliegt, verkennt Lipps, sondern ihm entgeht auch der Umstand, dafs diese der Quell jener psychischen Selbstthätigkeit ist, in Folge deren nicht anders als mittels eigener Reaktion auf neue Reize und Erfahrungen die Seele eine höhere Stufe in der Entwickelung

ihres Individual- und Erfahrungsbewuſstseins erreicht und zumal auch zu jener kritischen Gewiſsheit im Denken gelangen kann, durch welche allein letzteres vor dem Forum ursprünglichen Selbstbewuſssteins objektive Wahrheit (sei es auch nur des geringfügigsten Empfindungsinhalts) zu konstatieren und zu bezeugen vermag. Somit bleibt es dabei, daſs gerade das kritische Denken, aber nicht die Empfindung und Wahrnehmung jene absolute Position, durch welche die volle Wirklichkeit verbürgt wird, enthält; ja sogar nur das zum kritischen Denken gereifte Selbstbewuſstsein enthält volle Wahrheit. Nicht minder ist auch Lipps gegenüber zwar zuzugestehen, daſs die Empfindung und Wahrnehmung, wie wir Mill gegenüber bereits anerkannt haben, zwar die zeitlich erste Basis von Erfahrungen ist, indeſs müssen wir, was wir an selbiger Stelle ebenfalls gethan und begründet haben (cf. ob. S. 124), leugnen, daſs dieselbe irgendwie ein ursprüngliches Phänomen sei. Aus diesen Sätzen ist ersichtlich, weshalb wir die oben (unter II. S. 17) angeführten Sätze von Lipps, mit denen er v. Schubert-Soldern bekämpfte und die wir auch gegen Wundt verwerteten, erkenntnistheoretisch beanstandet haben. Wenn Lipps dort gemäſs seiner Anzeige von Schubert-Soldern's „Grundlagen einer Erkenntniſstheorie" in den „Gött. gel. Anz." No. 3 vom 1/2 1886 mit dem Satze beginnt: „Ursprünglich gegeben sind uns gewisse Inhalte, die wir mit den Namen rot, süſs, hart, unangenehm u. s. w. bezeichnen", so ist dies eben eine irrige Behauptung. Denn, wie es die Namen ja besagen, denkt Lipps offenbar bei „rot" an eine Farbe, bei „süſs" an einen Geschmack, bei „hart" an einen Druck, bei „unangenehm" an einen Zustand der Unlust, d. h. an verschiedene Arten durch Sinnesorgane oder durch inneren Reiz vermittelter sinnlicher Qualitäten. Diese sinnlichen Qualitäten oder Inhalte von Empfindungen sollen ursprüngliche psychische Phänomene sein, psychisch einfache Inhalte, die ursprünglichsten im weiteren Sinne genommenen Vorstellungen, d. h. die einfachsten erfahrungsbewuſsten Momente. Schon als solche müssen sie indeſs immerhin Erzeugnisse des ursprünglichen Bewuſstseins sein, was Lipps eben zunächst übersieht. Auſserdem sind derartige Qualitäten aber auch entweder keine zuerst auftretenden psychischen Erfahrungsinhalte, mithin keine bloſsen Vorstellungen in weiterem Sinne, oder sie sind andernfalls Vorstellungen im

engeren Sinne und dann sind sie wieder keine einfachen, sondern abstrakte Vorstellungen. Der Empirist konfundiert eben beides. Wären nämlich Qualitäten anzusehen als die ersten psychischen Erfahrungsinhalte, so müſsten sie den Inhalt der einzelnen individuell bewuſst gewordenen Reizeindrücke, die wir erleben, bezeichnen. Ihr Inhalt bestände dann in dem Bewuſstsein der Thatsache, daſs wir diese oder jene nur mit sich selbst vergleichbare Empfindung des hier oder dort, des zu dieser oder jener Zeit erfahrenen Reizeindruckes einer auf bestimmteste Art individualisierten Röte, Härte oder Lust gehabt haben. Diesen ganz eigenartig und relativ isoliert auftretenden Lebenseindruck bezeichnen doch aber nicht jene Namen „rot", „süſs", „hart" u. s. f. Also sind die Qualitäten keine auch nur erfahrungsgemäſs ersten psychischen Akte, folglich auch nicht blos Vorstellungen im weiteren Sinne sondern schon überdies Vorstellungen im engeren Sinne. Wenn aber der Empirismus gleichwohl jene ersten psychischen Akte, nämlich die Empfindungen, für solche Vorstellungen, aus denen allein alle übrigen, auch die objektiven und gegenständlichen angeblich folgen, erklärt, so betrachtet er fälschlich auch sie schon als Vorstellungen im engeren Sinne und erscheint bei solcher sensualistischen Auffassung selber abhängig vom Rationalismus, den er doch bekämpft und der seinerseits deshalb ein gewisses Recht hat, die Empfindungen als Arten von Vorstellungen in specifischer Wortbedeutung anzusehen, weil ihm die Seele für ein vorstellendes Wesen gilt. Der sensualistische Empirismus jedoch, der sich — eben auch in Gestalt der Lipps'schen Theorie — bemüht, alle Vorstellungen aus sinnlichen Empfindungsreizen zu demonstrieren, ist dazu nicht befugt. Denn durch eine Empfindung, die nichts als ein Reiz-Echo ist, wird gar nichts objektiv vorgestellt; sie ist lediglich ein zuständliches und kein gegenständliches Bewuſstsein. Der Ursprung der Vorstellungen ist sehr leicht erklärt, wenn die Sinne sie bereits durch Einwirkung der Gegenstände besitzen. Vorstellungen von solch' objektiver Geltung sind aber stets etwas Zweites, und wenn nicht zwischen die Empfindungen als bloſse Reizeindrücke und ihr individuelles Bewuſstwerden als Wahrnehmungen und vollends als Erinnerungen an diese oder als Vorstellungen in specifischem Wortverstande die spontane Thätigkeit des Bewuſstseins träte, so würde es gar

keine objektiven Vorstellungen geben, welche von aufsen weder gegeben noch in Empfang genommen werden können. Die Empfindungen als erste psychische Erfahrungen sind also keine Vorstellungen in diesem Sinne, sondern eine unendliche Mannigfaltigkeit des Unterscheidbaren. „Keine Empfindung“, sagt Harms mit Recht, „ist eine Kopie der andern, sondern jede entsteht originaliter. Es giebt nicht zwei gleiche Empfindungen weder in demselben noch in verschiedenen Subjekten. Diese Diversitäts-Ursprünglichkeit und Mannigfaltigkeit bildet das Wesen aller Empfindung, was Sensualismus und positivistischer Empirismus vernachlässigen.“ (Harms, d. Philos. in ihrer Geschichte, Bd. II. S. 309). — Die Qualitäten, welche von diesen Empfindungen sich unterscheiden, sind bereits Vorstellungen, aber keine e i n f a c h e n Vorstellungen. „Die Adjektiva,“ bemerkt Harms ebd., „welche zu ihrer Bezeichnung gebraucht werden, wie hart, weich, süfs, lau, angenehm, häfslich u. s. f. sind selber schon Abstraktionen von den Empfindungen.“ Der Sensualismus verwechselt beide mit einander, „sodafs er diese Abstraktionen als das Fundament und die Quelle von allen Vorstellungen und Erkenntnissen ausgiebt“, wie Harms ebd. fortfährt. Deshalb wirft dieser endlich dem Sensualismus noch dies vor: „Er hat den Anfang nicht, von dem er ausgehen will, sondern statt dessen Abstraktionen von den Empfindungen, welche er als einfache Vorstellungen behandelt, woraus alle übrigen zusammengesetzt sein sollen. Er ist früher bei dem Allgemeinen und dem Abstrakten als er selber weifs nnd denkt.“ Diese Ergebnisse zusammenfassend sagen wir also gegen den Lipps'schen wie gegen jeden Empirismus uns wendend dies: Was nur eine Art von Thatsachen bildet, mit denen der Geist zu rechnen hat, sieht derselbe als das allein Wirkliche an, nämlich die Reizeindrücke, mindestens für den einzigen Quell des Wirklichen. Indefs ein Reizeindruck ist wirklich für uns nicht, bevor er in unser Bewufstsein gelangt ist. Dies geschieht indefs nur da, wo solche Eindrücke zu Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen, zuhöchst zu selbstbewufsten Denkakten durch selbstthätige Reaktion des ursprünglichen Bewufstseins auf die dieselben veranlassenden Reize verarbeitet worden sind. Empfindungen, Wahrnehmungen und Vorstellungen sind also Erfahrungen, die das Bewufstsein m a c h t, die dieses aus sich erzeugt. Alle solche

individuellen Bewufstseinsbethätigungen und ihre Objekte sind ihrem psychischem Gehalte nach Schöpfungen aus dem Grunde des Bewufstseins, aber nicht aus dem Nichts, als ob wie durch ein Wunder der mechanische Reiz von selbst sich in ein geistiges Phänomen umsetzen könnte! Es giebt deshalb keine Empfindungen als unmittelbar gegebene Inhalte, sondern nur als geistig verarbeitete Bewufstseinseindrücke; es sind überhaupt keine Vorstellungsinhalte unmittelbar gegeben oder vielmehr diese alle sind es noch viel weniger als die Empfindungen. Farben und andere Qualitäten, die angeblich einfache und unmittelbar gegebene Vorstellungsinhalte sein sollen, sind keine unmittelbaren Relationen sondern Abstraktionen. Nur dem inhaltlichen Faktor nach, nicht bezüglich jener Seite, die diesen zu einem geistigen Besitze gestaltet, ist die unmittelbare Wirklichkeit — und zwar eben auch nur bei sinnlichen Objekten — in Reizeindrücken erschöpft. Keine Thatsache ist darum etwas rein Empirisches sondern stets ein Produkt aus Sinneseindruck und einem Anteil geistiger Arbeit, durch die etwas dem Ich angeeignet wird. Bei jenem inhaltlichen Faktor bleibt speziell Lipps gerade deshalb stehen, weil er der Ansicht war, dafs wir nur Inhalte, aber niemals Thätigkeiten, also auch keine psychischen wahrnehmen und unmittelbar auffassen können. Äufserlich können wir Thätigkeiten allerdings nicht wahrnehmen, aber innerlich; wäre dies nicht der Fall, so könnte es ja auch weder Beobachtung noch kausales Nachdenken über sie geben. Dies läfst Lipps selber zu und doch setzt dasselbe innere Wahrnehmung der Thätigkeiten voraus. Es liegt hier wieder eine ihm verborgene Inkonsequenz mit sich selber vor. Allerdings sind nur die eigenen psychischen Thätigkeiten wahrnehmbar, während wir sonst nur als Wirkungen erzeugte Inhalte unmittelbar auffassen können. Eben darin aber, dafs wir nur die psychischen Thätigkeiten, lediglich die Momente psychischer Aktion unmittelbar auffassen können, besteht ein wichtiger Vorzug der Psychologie, der vielfach den Nachteil des Umstandes ersetzt, dafs psychische Phänomene blos innerlich wahrnehmbar sind. Die Thatsache, dafs ein Lichteindruck empfunden wird, dafs ich hoffe, dafs etwas mich freut, dafs ich wahrnehmend, empfindend oder denkend mich verhalte, ist ein ebenso unmittelbares Erlebnis, wie die, dafs ich einen durch Sinnesorgane aufgefafsten Gegenstand, oder

seine Teile gegenwärtig habe. Hätte Lipps sich nicht grundlos gerade zu dem unmittelbarsten Erlebnis den Weg der Wahrnehmung, weil ihn empiristische Spekulation trübte, verschlossen, so würde ihm auch nicht die vorempirische Konstanz und Lebenswirklichkeit, die zumal der Selbstkritik des Nachdenkens über das Objekt der psychischen Thätigkeit sich erschliefst, entgangen sein. Mit Fug und Recht weist Lipps den Subjektivismus v. Schubert-Soldern's a. a. O. zurück. Indess die besten Waffen, mit welchen der Kampf für die Transscendenz sich führen läfst, fehlen ihm. Lipps sagt ebd. S. 118: „Man sieht leicht, worauf alles ankommt. Darauf nämlich, dafs man durch das hypostasierte Abstractum [sic!] „„Bewufstsein““ und die Bildlichkeit seiner „„Inhalte““ — als gebe es im Ernst ein Innerhalb und daneben ein Aufserhalb des Bewufstseins — sich nicht täuschen läfst. Wir finden in uns nicht das Bewufstsein und darin gewisse Data sondern wir finden die Data und weiter nichts. Zugleich unterliegen wir dem Bedürfnis causaler Verknüpfung und Erklärung. Hält man sich gedankenlos an die Worte und ihre Bildlichkeit, dann ist der Trugschluss da. Alles, von dem wir wissen, ist nothwendig „„Inhalt““ unseres Bewufstseins oder „„im““ Bewufstsein gegeben. Was innerhalb ist, ist nicht aufserhalb. Also kommen wir mit unserem Wissen nie über das Bewufstsein und seine Inhalte hinaus, d. h. es giebt für uns keine Transscendenz.“ Allein dies eben ist unrichtig. Wir finden freilich in uns nicht das Bewufstsein und darin gewisse Data, aber wir finden auch nicht blos die Data, sondern *wir finden uns* — scil. als empirisches Selbst — *nebst anderen Daten im Bewufstsein* und zwar gerade auf Grund kritischer Selbstbesinnung unseres *denkenden* Ichs. Nun sind wir, die wir uns so finden, mannichfach thätig und doch bleibt sowohl dem wechselnden Subjekte wie auch den wechselnden Objekten der Thätigkeit gegenüber unser Bewufstsein konstant. Es giebt deshalb keine schlechthinnige Transscendenz des Bewufstseins, aber doch eine relative bezüglich seines Inhalts und es giebt eine schlechthinnige bezüglich seiner jeweiligen Thätigkeiten und des Bewufstseins als deren blos individuellen Subjekts. Lipps selber fährt ebenda zwar fort: „Dagegen verhält sich die Sache völlig anders, wenn wir von dem Bilde absehen und uns an das halten, was uns die Erfahrung sagt.

Was in der Art seines Vorhandenseins von uns abhängig ist, kann recht wohl zugleich von uns unabhängig sein. Insofern es dies ist, insofern als zu der kausalen Erklärung, die wir ihm angedeihen lassen müssen, das Ich nicht genügt, existiert es an sich oder ist durch ein an sich und unabhängig von uns Existierendes bedingt." Diese Darlegung verstehe ich gerade vom Lipps'schen Standpunkte aus nicht. Entsteht, wie gerade letzterer lehrt, die Kausalerklärung nur als Glied einer Reihe von Vorstellungsinhalten, die nur subjektive Bewufstseinsphänomene sind, so sehe ich nicht, wie diese Erklärung im Stande sein soll, uns über die Subjektivität hinauszuführen. Dies vermag in der That lediglich ein vorempirisches Bewufstsein, aus welchem alle subjektive wie objektive Erfahrung erst hervorgeht, und welches kraft seiner eigenen Konstanz für eine kritische Selbstbesinnung im Denken zum Kriterium aller überindividuellen Wirklichkeit wird sowohl derjenigen, die den von ihm selber ausgehenden Bethätigungen zu Grunde liegt, als auch jeder anderen, die diesen analog sonst als ein objektives Dasein anzunehmen ist. Ganz recht sagt Lipps ebd.: „Es ist einzig das Causalgesetz, das zu diesem Schluss und damit zur Anerkennung einer transscendenten Welt oder Welt an sich zwingt," — allein dies thut das Kausalgesetz eben nur dann, wenn es den Ursprung und Sinn einer vorempirischen erkenntnistheoretischen Norm hat, aber nicht als rein formal-logisches und noch dazu nur auf Grund subjektiv erfahrener Associationen erworbenes Princip. „Dies Gesetz ist freilich ein Gesetz unseres Denkens," fährt Lipps fort; dies ist es in der That, nur eben nicht, wie letzterer meint, ein solches, das rein associativ im Subjekt entsteht. Und noch mehr irrt Lipps, wenn er endlich hinzufügt: „Aber es ist dasselbe Gesetz unseres Denkens, wodurch auch erst die Abhängigkeit von uns, also das Bewufstsein und die Zugehörigkeit von Daten zum Bewufstsein für uns zu Stande kommt." Das Bewufstsein in seiner ursprünglichen Natur liegt vielmehr, wie wir schon Schopenhauer gegenüber dargethan haben, aller übrigen Wirklichkeit voraus (cf. bes. III. B. 1. S. 45). Gerade weil es dies thut und seine eigene dem kritischen Denken zugänglich gewordene Natur diesem subjektiven Verhalten einen Maafsstab für jede objektive Wirklichkeit bietet, gilt auch vollends für uns der Satz, den Lipps selber (ebda) ausspricht: „Die Be-

wufstseinswelt und die transscendente Welt, die subjective Welt und die Welt an sich, stehen und fallen darnach miteinander." — Wer alle im Vorstehenden gegen die Denkrichtung von Lipps vorgebrachten Gründe billigt, wer zumal weder die vorempirische Natur und Bedeutung der Kategorien verkennt noch auch in den Empfindungen den einzigen unmittelbar gewissen Inhalt erblickt, sondern das ursprüngliche Bewufstsein in seiner überindividuellen Wesenheit versteht, für den ist ohne Weiteres auch die Unhaltbarkeit der übrigen Hauptpunkte von Lipps Theorie klar. Auch sind die letzteren durch Bekämpfung der Theorien von Comte, Mill, Spencer und Ribot sämtlich sogar im Einzelnen von uns schon widerlegt worden. Nur ein Moment, das gerade die Lipps'sche Gestalt der Associationspsychologie charakterisiert, ist noch nicht ausdrücklich in seiner Schwäche bezeichnet worden. Es ist das Gewicht, welches für Bewirkung associativer Zusammenhänge von demselben auf die Übung und Gewohnheit gelegt wird. Sicherlich ist die Macht der letzteren im pychischen Leben nicht zu unterschätzen. Nur hat gerade derjenige am wenigsten das Recht, auf dieselbe so hohen Wert zu legen, welcher die psychischen Veränderungen lediglich mechanisch und associativ glaubt erklären zu können. Höchst treffend hat gegen diese zuerst bei Dav. Hume hervortretende irrtümliche Verwendung der „Gewohnheit" bereits Fr. Harms folgendes in seiner Schrift „Die Philos. in ihrer Gesch., Bd. I, Psychologie," S. 314 fg. bemerkt: „Vieles ruht im Leben der Seele und des Geistes auf Gewohnheiten, und nur ein geistiges Wesen hat Gewohnheiten und erlangt dadurch eine Ausbildung. Die Körper haben keine Gewohnheiten, und alle Erkenntnis und Wissenschaft von den Körpern macht die Voraussetzung, dafs sie keine Gewohnheiten haben, sondern stets und allerorts und von Anfang an und in alle Ewigkeit fort sich bewegen und verändern in gleicher Weise mit derselben Nothwendigkeit. Durch die Gewohnheit wird die Thätigkeit des Geistes mächtig und erlangt eine bestimmte Form, seine Kraft wird aus seiner Thätigkeit. Ohne Zweifel ist es ein grofses Verdienst, das sich Hume erworben hat, dafs er für die Erkenntnis des geistigen Inhalts diesen Begriff zuerst, vor Burke, geltend gemacht hat. Eine Voraussetzung hat aber doch dieser Begriff, ohne die er nicht gebraucht werden kann, dafs der Geist von innen und nicht,

wie der Körper, von aufsen wird, dafs die Seele kein Passivum ist, welches aus dem Sinne hervorgeht, sondern Thätigkeiten besitzt, welche durch Gewohnheiten von einem Minimum des Anfanges wachsen, stärker und mächtiger werden, und zu einer Form werden kann. Die Seele, welche eine Tabula rasa ist, in der Alles von selbst, ohne ihr Zuthun, in Folge der Eindrücke auf die Sinne entsteht, kann auch durch die Gewohnheit nichts werden" „Dies ist der grofse Unterschied ... bei Aristoteles auf der einen und Locke und Hume auf der andern Seite, dafs nach Aristoteles die Seele eine Energeia ist und sie daher durch Gewohnheit etwas erlangen kann. Die Seele aber, welche keine Energeia, sondern nur eine Dynamis ist, eine Empfänglichkeit für äufsere Reize, welche in der Phantasie und dem Gedächtnis sich wiederholen und associieren, kann auch durch Gewohnheit nichts erlangen." — — — — „Aus den Gewohnheiten des Vorstellens in der gedächtnismäfsigen Association der Vorstellungen soll das entstehen, was Begriffe und Erkenntnisse der Dinge ersetzt, aber aus dem Princip sich nicht erklären und finden läfst. Aus den Gewohnheiten des gedächtnismässigen Vorstellungsverlaufes entstehen jedoch nur Simulacra von Begriffen und Erkenntnissen, diese selbst aber nicht. Denn Gruppirungen von sinnlichen Vorstellungen sind so wenig Begriffe wie das Bild von einem Löwen ein Begriff von diesem Tiere ist. Das Sein und Wirken der Dinge bleibt unerkannt, wenn die Seele keine Thätigkeit, keine Energie besitzt, wodurch sie Erkenntnis aus den Sinnen erwerben kann, da diese selbst keine besitzen. Die Gewohnheiten aus der Begleitung, der Aufeinanderfolge der Gruppierungen der Vorstellungen können zu nichts mehr gelangen als sie selbst sind. Die Seele, welche allein von aufsen wird durch Sinneseindrücke, ist wie ein Kaleidoskop, in welchem Gruppierungen und Reihenfolgen einer bunten Mannigfaltigkeit entstehen, aus deren zufälligen Wiederholungen keine Gewohnheiten entstehen können." —

Viele den unsrigen ähnliche, aber auch noch eine Reihe anderer, besonders aus erkenntnistheoretischen Erwägungen hervorgehende Bedenken gegen und Zweifel an Aufstellungen und Bestimmungen von Lipps hat mit ebenso grofsem Scharfsinne wie lobenswerter Gründlichkeit Natorp geltend gemacht

in seiner ausführlichen Rezension von Lipps' „Grundtatsachen" in den „Gött. gel. Anz." No. 5, v. 1885. S. 190—232. Vor Allem tritt Natorp für die Selbständigkeit der „Erkenntnistheorie" gegenüber der „Psychologie" ein. „Erkenntnifstheorie", sagt er S. 193/4, „ist selbstverständlich nur gegeben als psychischer Besitz, als geistige Auffassung, Begriff, Theorie, kurz als Bewufstsein. Selbst die Wahrheit erforschen können wir nicht anders als in dem Bewufstsein In solcher Bedeutung psychische Thatsachen sind aber auch die Begriffe und die Wahrheit der Geometrie; doch nennt Niemand darum Euklids Axiome psychologische Gesetze, noch glaubt man ihre objektive Gewifsheit abhängig von dem psychologischen Verständnis des geometrischen Vorstellens." — — — —. „Wahrheit ist ein Prädikat von Vorstellungen, welches aus keiner Erklärung ihres psychischen Ursprunges je begriffen werden könnte; ich mufs im Konkreten der Erkenntnis, in Wissenschaften, zunächst Mathematik und mathematischer Naturwissenschaft die Erfahrung gemacht haben, was es mit dem Wissen auf sich hat — come e fatto il sapere, wie Galilei sagte —, um ein sicheres Bewufstsein der Wissenschaftlichkeit einer Erkenntnis gewinnen und in Grundsätzen formulieren zu können. Das ist der objektive Weg der Begründung, den wir fordern." Und S. 195 lesen wir: „Man spreche nicht von apriorischer Mafsregelung. Das Apriori, worauf wir fufsen, ist das hoffentlich durch keinen Empirismus zu erschütternde Apriori der Gesetze. Erkenntnis, ohne die wir von Gesetzen nichts wissen, in der und nach deren eigenem Gesetz allein übereinstimmende Erfahrungen die Gesetzeskraft der Wahrheit haben, mufs demnach wohl ihr Gesetz in sich selber haben, und es mufs möglich sein, sich dieses Gesetzes auf selbständigem Wege, wie man sagt, „„a priori"" zu versichern, wenn von Erkenntnis und Wahrheit überhaupt die Rede sein soll." — S. 197 hebt Natorp hervor, dafs Lipps meine: „nicht nur die primitiven Inhalte und Formen, welche als Wirkungen unbekannter Ursachen sich in unserem Bewufstsein darstellen, seien etwas Spezifisches und selbständig Erforschliches gegenüber den verborgenen Gründen, welche immerhin physiologische sein möchten, sondern auch die Beziehungen (Verknüpfungen) unter denselben seien überall durch unbewufste Vorgänge vermittelt, welche nicht rein physiologische sondern

von der Psychologie als „„auch psychologisch““ in Anspruch zu nehmen seien; diese „„auch psychologischen““ Vermittlungen erschienen nämlich in das Gewebe der Bewuſstseinsinhalte mit verwebt, oder „„anders ausgedrückt““, sie muſsten „„zur Herstellung einer lückenlosen Gesetzmäſsigkeit unter den Bewuſstseinsvorgängen postuliert werden““. Hiergegen wendet Natorp Folgendes ein: „Der Materialist wird natürlich entgegnen: als psychische seien diese Vermittlungen nicht sowohl mit wissenschaftlichem Rechte postuliert als vielmehr einfach fingiert; zeige der Kausalzusammenhang auf der blos psychischen Seite Lücken, so habe man nur zu folgern, daſs der Kausalzusammenhang eben nicht auf der bloſs psychischen Seite zu suchen sei; Psychologie habe also nur die vorhandene Lücke anzuerkennen und die Ergänzung des fehlenden Zusammenhanges etwa von der Physiologie zu erwarten“ „Auf die erscheinenden Wirkungen und deren erkennbare Gesetzmäſsigkeit erklärt er [Lipps] die Aufgabe der Psychologie einschränken zu wollen. Nun denn, die erscheinenden Wirkungen sind Thatsachen des Bewuſstseins, nichts weiter, ein „„lükkenloser Zusammenhang unter Gesetzen — was wäre auch das für eine Gesetzmäſsigkeit, welche Lücken vertrüge — ist auf der rein psychischen Seite nicht zu erkennen; also hat Psychologie kein Recht ihn zu behaupten“. Auch unbewuſste psychische Thätigkeiten könnten die Lücken der bewuſsten Vorstellungswelt nicht ausfüllen. Denn, so urteilt Natorp, wir hätten „von solchen keine Erfahrung sondern nur von den Wirkungen, die wir ihnen zuschreiben“. Lipps wolle die unbewuſsten Vorgänge insofern Vorstellungsthätigkeiten nennen, als sie Vorstellungen zum Ziele haben; sie seien nach ihm unfertige Erzeugnisse der Vorstellungsthätigkeit, auf niederer Stufe stehen gebliebene Vorstellungszustände; beiderlei Zustände seien qualitativ verschieden und unvergleichbar, die Kontinuität des Übergangs liege nur in der Verursachung, nicht im Effekt, sodaſs mit den bewuſsten die unbewuſsten keine andere Verwandtschaft haben als die, welche überhaupt zwischen Wirklichkeiten und Möglichkeiten bestehe. Gerade an diesem Punkt enthalte, so betont Natorp in seiner Widerlegung, der Begriff der psychischen Kausalität wieder alle Schwierigkeit. Solle das „Erzeugen“ auch Name sein für irgend eine Art der Verur-

sachung, von der es ganz gleichgültig sei, worin sie bestehe, so sei für die Wissenschaft mit demselben nichts gewonnen. Und nicht weiter führe der Aristotelische Möglichkeitsbegriff. „Möglichkeit und Wirklichkeit sind verwandt“, so drückt sich Natorp wörtlich aus, „heifst nichts mehr als: die unvollständigen Bedingungen zur Hervorbringung eines Effektes sind mit den vollständigen vergleichbar, sofern sie darin mit enthalten sind; die unvollständigen bringen aber den Effekt nicht hervor; und zwischen dem Nichtentstehn einer Wirkung und dem Entstehn ist keine andere Verwandtschaft als zwischen a und non a. Das ganze Recht der Annahme einer psychischen Kausalität bleibt unbegründet“. So lasse denn auch Lipps (S. 34) es dahin gestellt, ob etwa Seele mit dem Centralorgan dasselbe, unbewufstes seelisches Leben nur ein Funktionieren des Gehirnes sei. Vollends auf S. 35 f. bei Lipps erscheine das Bewufstsein nur noch als blofser „Nebenerfolg“ neben einem „psychischen Mechanismus“, für den das Bewufstsein gleichgültig sei und doch sollte nach früherem das Bewufstsein einzig die ideale (= psychische) von der realen (= physischen) Existenz unterscheiden! Die Voraussetzung, deren Lipps später bedarf, dafs die reproduzierende Vorstellung „im eigentlichen und strengen Sinne die Ursache“ der reproduzierten sei, weist Natorp deshalb mit Entschiedenheit zurück (a. a. O., S. 211). Aus allen diesen Gründen erscheint ihm die assoziationspsychologische Erklärung ebensowenig wie uns den Anforderungen an Kausalerklärung zu genügen, wie folgende Sätze (ebd. S. 221) beweisen: „Vom Standpunkte des blofsen „„Vorstellungsverlaufs““, abgesehen von dem internen Zusammenhange der Erkenntnis, konnte von Regeln der Assoziation vielleicht, von Gesetzen schlechterdings nicht geredet werden. Das Moment des „„Gesetzes““ ist als entscheidend wohl erkannt und mehrfach gut umschrieben, aber nicht abgeleitet; das tadeln wir nicht, vielleicht ist es gar nicht abzuleiten, wohl aber, dafs der Schein erweckt wird, als ob mit dem Zauberwort „„Assoziation““ eine Ableitung gegeben sei, und dafs mit der psychologischen Formulierung wohl gar die Begründung der Gültigkeit der Erkenntnisgesetze gegeben sein soll“. — Das Trefflichste aber, was Natorp gegen Lipps vorbringt, sind seine Bedenken gegen die Tragweite, die man für Messungen psy-

chischer Phänomene in Anspruch nimmt. Ich hebe nur folgenden Kardinalpunkt heraus, der in einer Reihe von Darlegungen in Natorp's Recension auf S. 199 zur Sprache kommt. Hier heifst es: „.... ich bin nicht der Erste, werde auch nicht der Letzte sein, dem es scheinen will, als ob bei aller sog. „„Psychophysik““ eine Täuschung untergelaufen sei, indem man geglaubt habe, exakte Beziehungen zwischen physischen und psychischen Gröfsen zu erkennen, während es sich in der That handelte um Beziehungen zwischen rein physischen und solchen auch physisch (nämlich räumlich) gedachten Gröfsen, welche psychische zwar repräsentieren wollen, aber nicht psychische sind. Sehr auffällig scheint es mir mit den psychischen Zeitmessungen so sich zu verhalten. Dafs es kein objektives Mafs der Zeitlänge giebt als durch Raumlänge, giebt Jeder zu. Aber auch wenn ich die subjektiv geschätzte Zeit mit der objektiv d. h. räumlich gemessenen vergleichen will, so kann ich niemals Psychisches mit Physischem vergleichen, ich vergleiche vielmehr die objektive Dauer, wie ich sie schätze, also die schon objektivierte Dauer meiner Empfindung oder Vorstellung mit der anderweitig konstatierbaren objektiven Dauer. Ich kann gar nicht zwei Zeiten als gleich oder eine als das Doppelte der andern schätzen, ohne eine Objektivierung meines subjektiven Erlebens damit zu vollziehen. Kant glaubte, es sei das gar nicht anders möglich als so, dafs ich ein Raumverhältnis dem Zeitverhältnis substituiere: auch mir scheint es so sich verhalten zu müssen, da doch Zeitlängen sich nicht aus ihrer Stelle rücken und an einander messen lassen wie Raumlängen; oder vielmehr, ich glaube mit Kant, dafs es gar nicht möglich sei, eine Zeitlänge sich vorstellig zu machen als durch die Raumlänge. Lipps aber bestimmt, mit Kant und uns im Einklang, die Grenze des Physischen und Psychischen in der Art dafs alles Raumverhältnis schlechterdings auf die Seite des Physischen fällt. Demnach würde ich, indem ich die subjektive Dauer meines Empfindens oder Vorstellens objektiviere, um sie mit anderem, objektiv Gegebenen vergleichbar zu machen, das nur innerlich Gegebene in die Sprache des Äufseren allemal erst übersetzen müssen, und diese Übersetzung allein würde die Vergleichbarkeit mit dem an sich äufserlich Gegebenen ermöglichen.“

Durch diese wie durch seine gegen Stumpf geltend gemachten Darlegungen betreffs der psychischen Messungen hat Natorp einen wichtigen Beitrag zum Verständnis einer die Psychologie der Gegenwart lebhaft beschäftigenden Frage geliefert. Wer die Controversen über die Messung seelischer Vorgänge genau kennen und über den wahren Wert und die Grenzen der zu ihrem Zwecke verwendeten Methoden ein klares Urteil gewinnen will, den glaube ich auf folgende Schriften und Abhandlungen bei dieser Gelegenheit ausdrücklich verweisen zu müssen:

1. Wundt, Grundzüge der Physiol. Psychologie, Lpz. b. Engelmann, I. Aufl. 1874, bes. S. 421 ff.
2. G. E. Müller, Zur Grundlegung der Psychophysik, bes. S. 382 ff.
3. Ed. Zeller, Über die Messung psychischer Vorgänge, in den Abth. d. Kgl. Ak. d. W. Berl. 1881.
4. W. Wundt, Philos. Studien, Bd. I, Heft 2, S. 250 — 60.
5. Ed. Zeller, Einige weitere Bemerkungen über die Messung psych. Vorgänge, Berl. 1882.
6. Rehmke, Physisch oder Psychisch. in Fichte's Ztschr. für Philos. und philos. Kritik, Neue Folge, Band 81, Heft 1, S. 56 — 94.
7. A. Wernicke, Die Philosophie als descriptive Wissenschaft, Braunschw. 1882, No. I und II.
8. J. v. Kries, Über die Messung intensiver Gröſsen u. das sogen psycho.-phys. Gesetz, Viertelj. f. n. Philos. Jhrg. VI, v. 1882, Heft 3.
8a. Boas, Über den Unterschiedsschwellenwerth in Phil. Monatsch. Bd. XVIII, S. 617.
9. F. A. Müller, das Axiom der Psychophysik, Marburg Elwert 1882.
10. Fechner, Revision der Hauptp. der Psychophys. 1882.
11. Recension ad. 9, v. E. Philippi in den „Philos. Monatsh.“ Bd, XIV, H. 9/10.
12. Fechner, In Sachen der Psychophysik.
13. Rezension ad 10, v. Philippi in Philos. Monatsh. Band XX, Heft 2/3.
14. A. Elsas „Über die Psychophysik, Marburg, Elwert 1886.

15. Rezension ad 14, von Wernicke in Philosoph. Monatsh. Bd. XXIII, Heft 3/4.
16. Elsas' Rezension ¦der Schrift „Über das Gedächtnis von Ebbinghaus, Phil. Monnatsh. Bd. XXIII, Heft 1/2.
17. A. Höfler's Rezension derselben Schrift, Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil. XI. Jhrg. v. 1887, Heft 3, S. 340—51.
18. Desselben Rezension der Schrift ad. 14, ebd. S. 351 fgg.
19. Über die psychischen Maasprinzipien u. d. Weber'sche Gesetz, Diskussion mit Elsas u. Köhler in W. Wundt's „Philos. Studien", Bd. IV, 2. Heft, S. 161—230.

IV.

Der absolute Idealismus und moderne Realismus: Die Bejahung der Seelensubstanz.

Während der Materialismus die Annahme einer Seelensubstanz schlechthin ausschliefst, der skeptische Positivismus infolge seines hyperkritischen Verhaltens zu dem gleichen Ergebnis wie jener aus dogmatischem Vorurteil gelangt, gestattete der Kriticismus eine grofse Mannigfaltigkeit von Anschauungen über den Sinn, in welchem man irgendwie eine seelische Substanz gelten lassen kann. Reale Bedeutung vermochte ihr nur der objektive Kritizismus, zumal im Sinne Kant's, zuzugestehen, lediglich phänomenale und subjektive der Relativismus und sensualistische Empirismus und Positivismus der französisch-englischen Richtung und ihrer deutschen Anhänger. Wir haben alle diese Varietäten des Kritizismus und seiner Ausartungen kennen gelernt. Es bleibt uns übrig, noch die Ansichten derjenigen philosophischen Richtungen ins Auge zu fassen, welche teils die Seele im weitgehendsten Sinne als Substanz von realer Bedeutung ansehen, teils wenigstens die uneingeschränkteste Anwendung der Kategorien der Substanz wie der Kausalität auf das Seelenleben vertreten. Wer in dieser Bedeutung auf das Seelenleben die Kategorien der Substanz oder Kausalität anwendet, für den hat die Annahme der Wirklichkeit einer psychischen Substanz oder Kausalität mindestens zum Teil den Wert eines metaphysischen Dogma's. Der Unterschied besteht einmal nur darin, ob die Behauptung der Existenz einer psychischen Substanz oder Kausalität schlechthin und unbedingt für ein solches Dogma gelten soll oder ob sie unter gewissen

Einschränkungen, vor allem hinsichtlich der objektiven Erkennbarkeit der speziellen Natur dieser Substanz aufgestellt wird. Die erstere Auffassung ist unkritisch, die letztere wenigstens bedingt kritisch. Jene ist entweder Folge eines dogmatischen Idealismus oder eines ebenso beschaffenen Realismus, diese das Ergebnis der Überwindung eines dem objektiven Kritizismus vielfach noch beiwohnenden Restes einer hyperkritischen und fast skeptischen Tendenz. Für vielfach unkritisch müssen wir die psychologischen Theorien des dogmatischen Realismus von Herbart sowie der absoluten Idealisten, besonders Fichte's, Schelling's und Hegel's ansehen, für fast jeden skeptischen Zusatzes baare Kritizisten können wir die Vertreter eines wissenschaftlichen Realismus, zumal Trendelenburg, Lotze und Harms betrachten. Die ersteren fallen durch ihren absoluten Idealismus oder dogmatischen Realismus in Grundirrtümer des von Kant widerlegten Dogmatismus zurück und teilen dieselben gerade in Bezug auf ihre Stellung zu unserem Thema in so hohem Grade mit dem Materialismus, dafs schon deshalb nur eine allgemeine Bezeichnung ihres Standpunktes nötig ist. Nur einer solchen bedürfen auch die Theorien der wissenschaftlichen oder Vernunft-Realisten, weil sie in der Hauptsache die Errungenschaften von Kant's Kritizismus anerkennen und mit diesem in der Methode weitreichende Berührungspunkte haben. Darum gebe ich im Folgenden also nur eine Skizzierung der prinzipiellen Stellung der absoluten Idealisten und des dogmatischen Realismus einerseits sowie der wissenschaftlichen Realisten andererseits, um zu schliefsen mit einer kurzen Andeutung derjenigen Punkte, die für meine eigene Theorie vorzugsweise bezeichnend sind und in deren Richtung mir das Ziel zu liegen scheint, durch dessen Verfolgung die Kontroversen über die substantielle Auffassung der Seele sich in stets zunehmender Weise einer befriedigenden Lösung entgegen führen lassen dürften.

A.

Der absolute Idealismus: Die Seelensubstanz als relativ konstante reale Einheit im Prozesse des Werdens.

Der absolute Idealismus, dem wir uns zunächst zuwenden, ist unkritisch, obschon er es nicht sein will. Vielmehr

würden seine Urheber gegen diesen Vorwurf in gleicher Weise Einspruch erheben. Mit Recht könnten sie dies jedoch nur in dem Sinne thun, dass ihr Idealismus nicht dem Rationalismus der vorkritischen Zeit, also nicht demjenigen eines Descartes oder Spinoza gleicht. Blos den *einen* Faktor der Erfahrung zur *ganzen* Erfahrung zu machen, dem Verstande die Priorität oder den absoluten Primat vor der Sinnlichkeit zuzusprechen, davon waren diese modernen Denker weit entfernt. Sie haben in der That einen ihnen mit dem Kantischen Kritizismus gemeinsamen Ausgangspunkt. Dieser besteht in der Überzeugung, dafs alle von uns erkannten und für uns erkennbaren Dinge abhängig sind von der Natur eines aller Erfahrung vorauf-liegenden Bewufstseins. Das ursprüngliche Bewufstsein gilt ihnen ebenfalls für den Quell aller Erfahrung, die des Weiteren auch für sie eine doppelte, teils eine sinnliche, teils eine geistige ist, indem unsere Vorstellungen teils dem Anschauen, teils dem Denken entstammen. Während nun aber nach dem Kritizismus und nach Kant alle unserem Bewufstsein fertig gegebenen oder von dem persönlichen Interesse und Zuthun des Ichs ihrem Dasein nach unabhängigen d. h, alle theoretischen Objekte nur bezüglich ihrer gegenständlichen und wahrheitsgemäfsen Auffassung unserem Geiste unterworfen erschienen, auch die ihrer Form nach uns subjektiv interessierenden ästhetischen Objekte nur bezüglich des Verhältnisses derselben zu unserem Gefühl der Lust oder Unlust von uns bestimmbar sind und endlich sogar die ihrem Dasein nach durch unser Zuthun bedingten praktischen Objekte lediglich hinsichtlich ihres sittlichen Gehalts in der Gewalt unseres Willens stehen, während also nach der Theorie des Kritizismus alle Objekte nur formal irgendwie vom ursprünglichen Bewufstsein bestimmt sind, erscheinen sie dem absoluten Idealismus auch ihrem Inhalt und Dasein nach schlechthin von demselben abhängig, wenigstens ihrem letzten Grunde und Ursprunge nach. Dem kritischen Denken offenbart sich das Bewufstsein wohl als Quell gewisser selbstthätiger, sinnliche wie intellektuelle Erfahrung erzeugender Faktoren, aber all' diese Faktoren sind nur Funktionen und Thätigkeitsformen, die entweder einen gegebenen Inhalt voraussetzen in einer schon vorhandenen Welt oder mindestens einer Welt, in die neue Formen, höchstens neue sittliche Inhalte — letztere noch dazu nach vorempirisch

auch schon vorhandenen Idealen —, von uns vermöge ästhetischer oder ethischer Intelligenz einzuführen sind. Je grösser unsere formal-schöpferische Kraft, je höher der Grad der dem sonstigen Dasein gegenüber zu entfaltenden Selbstthätigkeit unseres Bewufstseins ist, je mehr also wir selbst in die Dinge legen, um so abhängiger sind sie von unserer Vernunft, um so reicher sind die Objekte unseres Bewufstseins an einem von uns bestimmbaren Vernunftgehalt. Der menschliche Vernunftgehalt ist deshalb am geringsten in den theoretischen Objekten, gröfser in den ästhetischen, am gröfsesten in den ethischen. Die erkannte Wahrheit bleibt auch als Erzeugnis des Meisters der Gelehrsamkeit nur Stückwerk, vollkommene Schönheit zu erzeugen ist nur dem Genie vorbehalten, zum Urheber eines sittlich Vollendeten oder Guten aber kann jeder werden, obschon nur durch eine Tugend, die im Kampfe besteht. — Ganz anders denkt der absolute Idealist. Für ihn liegt das ursprüngliche Bewufstsein nicht nur der sinnlichen wie intellektuellen Erfahrung voraus, gewährt es kritischer Selbstbesinnung nicht nur Normen und Mafsstäbe für mittelst seiner zu gewinnende, wie für ohne sein Zuthun vorhandene objektive Wirklichkeit, wirkt dasselbe also nicht blos formal-schöpferisch, sondern es wird erhoben zur selbstherrlichen allmächtigen Vernunft oder doch zum Quell der unmittelbaren Anschauung der aus solcher entspringenden Inhalte, sei es nun, dafs diese Vernunft die Gestalt eines absoluten Willens annimmt, sei es, dafs sie als absolute Einheit von Sinnlichem und Intellektuellem oder von Natur und Geist erscheint, sei es endlich, dafs sie einen absoluten Verstand oder eine absolute Intelligenz ist. So unterscheiden sich ja Fichte's ethischer, Schelling's physischer und Hegel's logischer Idealismus. Für alle drei ist das Bewufstsein weder blos formal thätig, noch sind seine Objekte blos Erscheinungen, noch giebt es aufser ihm ein Sein, vielmehr ist es unbedingt schöpferisch, dringt zum Sein an sich und zwar stets bis zu dessen Herz vor, ja das Bewufstsein umfafst alles Sein, es ist also absolut, oder, was diese seine Beschaffenheit angeht, so ist es eigentlich alle Wirklichkeit im Grunde schon selber, und diese absolute Wirklichkeit, als die Natur eines stets und schlechthin schöpferischen Bewufstseins, ist gar kein Sein, sondern ein unendliches Werden. Einem Fichte, Schelling und Hegel gelten

daher bezüglich für den Quell alles Wirklichen eine absolute Weltordnung, eine absolute Natur oder ein absoluter Geist, und das Leben aller drei entfaltet sich in einem Prozesse absoluten Werdens von sittlichem, natürlichem oder logischem Charakter, sodafs alles Einzelne und alles Beständige nur relativ-konstante Durchgangspunkte und Entwicklungsstufen sind. Dadurch wandelt auch Kants transscendentaler Gesichtspunkt, demzufolge wir die Dinge nicht erkennen wie sie an sich sind, sondern nur wie sie erscheinen, bei ihnen sich in den gänzlich verschiedenen um, dafs wir sie zwar auch nicht verstehen, wie sie an sich sind, aber doch, wie sie im Bewufstsein werden. Die Genesis nicht im relativen, sondern im absoluten Sinne ist hier Organ der Wissenschaft, und während ein Schopenhauer die Kantische Erscheinung zur subjektiven Vorstellung herabsetzte, so steigert im Gegensatz dazu der absolute Idealismus das Objekt echter Erkenntnis zu einem unbedingt Wirklichen, noch dazu zu einem solchen, welches ein absolutes Werden ist Nicht die Beharrlichkeit und die Kategorie der Substanz, sondern die Veränderung und die Kategorie der Kausalität sind die den modernen Idealismus beherrschenden Kategorien, und die Anwendung dieser Kategorien wird sogar behufs Gewinnung von angeblich objektiver Spezialerkenntnis ausgedehnt über den Bereich der sinnlichen Phänomene relativen Daseins auf die übersinnliche Welt des unbedingt Wirklichen.

Die Unterschiede des kritischen und des absoluten Idealismus dürften hiermit klar bestimmt sein. Nicht minder klar dürfte aber auch die Unhaltbarkeit der unkritischen Wendung des letzteren sein. Mag auch der erstere die Grenzen des objektiv und mit erkenntnistheoretischer Gewifsheit Erkennbaren hin und wieder allzu vorsichtig abgesteckt haben, im Wesentlichen hat er doch Recht. Das Leben und Dasein findet unser erkennender Geist und sich selber in demselben nun einmal vor, und an keinem Punkte ist er schlechthin Schöpfer neuen Lebens. Freilich erzeugt seiner Selbstbesinnung zufolge unser selbstthätiges Bewufstsein die Erfahrung als eigentümliche Erscheinungsform seiner individuellen Bethätigung, aber es bringt die Inhalte derselben meist gar nicht und, wo sie es irgendwie thut, nur zum Teil mit Benutzung schon vorhandener oder nach dem Muster ursprünglich nur als Ideale erfafster Ob-

jekte hervor, und es setzt schon deshalb eine Wirklichkeit aufser sich voraus, mit der ringend es sein eigenes Leben und seine die eigenen Erzeugnisse formal beherrschende Gesetzmäfsigkeit entfaltet. Eine schlechthinnige und unbedingte Thätigkeit wie ein ebensolches Sein des Bewufstseins, kurz ein irgendwie absolutes Bewufstsein ist uns unmittelbar daher gar nicht zugänglich. Alles einzelne, von unserem Zuthun seinem Dasein nach gänzlich unabhängige Dasein, alle rein als Erkenntnisobjekte uns dargebotenen Inhalte sind sogar nur in sinnlicher Anschauung gegeben, alle eigentliche Spezialerkenntnis von objektiver Geltung, die, wie Kant gezeigt hat, nur durch Anwendung der Kategorieen auf auch im Besonderen fertig gegebene Inhalte zu Stande kommen kann, erfordert deshalb stets sinnliche, wenngleich nicht, worin Kant zu weit ging, eine überdies auch stets äufsere Anschauung. Mit Kant ist darum jedenfalls theoretisch gewisse Spezialerkenntnis eines absoluten Seins abzulehnen, gilt uns jede Anwendung der Kategorieen auf übersinnliche Inhalte für transscendent und, wo sie ohne Einschränkung und Modifikation stattfindet, geradezu für verkehrt, endlich aber ist die Kategorie der Kausalität niemals für sich allein und ohne Rücksicht auf die der Substanz zu gebrauchen, da wohl die letztere ohne die erstere, niemals aber diese ohne jene verständlich ist, wie wir dies bei Entwicklung des erkenntnistheoretischen Sinnes derselben gegenüber Spencer's associationspsycholog. Auffassung gezeigt haben (cf. oben D, 2 c). Ein absoluter Prozefs ist nicht nur an sich etwas, was jenseits der Grenzen unserer Spezialerkenntnis liegt, sondern auch ohne absolutes Subjekt unbegreiflich. Dürften wir überhaupt jenen im Besonderen begreifen zu können glauben, so müfsten wir auch dieses voraussetzen, und nur auf Grund des letzteren könnten wir den ersteren irgendwie zu verstehen meinen.

Nach diesen Darlegungen dürfte sowohl der Zusammenhang der besonderen Lehren Fichte's, Schelling's und Hegel's über die Natur der Seele und über die von der Theorie der letzteren abhängigen Bestimmungen mit den allgemeinen Prinzipien ihres Idealismus verständlich, als auch der Irrtum dieser Prinzipien sowie die auf diesem beruhende Unhaltbarkeit ihrer Psychologie klar sein. Beide Punkte wird sogleich die Beleuchtung von Fichte's Theorie des Bewufstseins im Besonderen bestätigen.

1.

Alle genannten, den Lehren der absoluten Idealisten gemeinsamen Züge treten in der Entwicklung der Philosophie seit Kant sogleich am schärfsten hervor bei Fichte, der uns deshalb hier zunächst angeht. Vorbereitet wurde seine Lehre in mannigfacher Beziehung schon durch die Spekulation von Salomon Maimon. Diesem in einem gewissen Skeptizismus befangen bleibenden Denker tritt aber Fichte mit seinem kühnen Idealismus als ein höchst energischer Geist gegenüber. Als solcher bewährt er sich auch in seiner Psychologie, richtiger in dem, was er an deren Stelle setzt. Denn nicht das individuelle Ich und sein Leben macht Fichte zum Gegenstand seiner speziellen Erforschung der Natur geistigen Wesens, sondern das Ich als Subjekt eines absoluten Bewuſstseins oder vielmehr dies absolute Bewuſstsein als das eigentliche Subjekt einer das Leben der verschiedenen Iche erfüllenden, idealen, notwendigen und sinnlich unbedingten Entwicklung. Die Genesis, deren Natur das Objekt dieser Bewuſstseinstheorie bildet, ist mithin keine empirische Entwicklung, sondern die Geschichte der Thatsachen des Bewuſstseins. Und gerade in dem absoluten Werden dieses geistigen Prozesses hat nach Fichte das ursprüngliche vorempirische Subjekt und Bewuſstsein, das unserem eigenen Inneren eigentlich zu Grunde liegende überindividuelle Ich sein wahres Wesen. Dem qualitativen Gehalte nach aber ist dieser Prozeſs eine sittliche Entwicklung, das Wesen des in ihm sich darstellenden Subjekts ist die absolute Freiheit des Willens, und die Thathandlungen desselben sind der eigentliche Inhalt und das Ziel wie das Prinzip alles Geschehens. Alles relative und scheinbare Sein der Sinnenwelt hat folglich irgendwelchen Wert nur als Material und Boden für ein sittliches Thun. Durch Fichte's Prinzip tritt Welt und Dasein zuhöchst schlechthin unter den sittlichen Gesichtspunkt, alle Wirklichkeit wird ethisch aufgefaſst, und sein absoluter Idealismus ist eben deshalb speziell ein ethischer Idealismus von transscendentem Charakter.

Diese Transscendenz wird bezeichnet dadurch, dass Fichte alles sinnliche Dasein und Geschehen nur zu einer Scheinwelt herabsetzt, unser vorempirisches Bewuſstsein je nach den verschiedenen Phasen seiner Spekulation entweder selbst als ein absolut schöpferisches Ich ansieht oder dasselbe unmittelbar

ein solches in intellektueller Anschauung erfassen läſst und die Geschichte des Bewuſstseins nicht als ein historisches Werden, sondern als eine Reihe von Momenten eines eine spekulative Entwicklung darstellenden absoluten Prozesses auffaſst. Alle drei Punkte, welche die Transscendenz der Fichte'schen Spekulation bezeichnen, sind ebenso viele Fehler der letzteren wie seiner Psychologie, und wenn hinsichtlich dieser Disziplin Fichte's Geschichte der Thatsachen des Bewuſstseins immerhin das Verdienst behält, zuerst den Blick der Forscher über das subjektive geistige Leben hinaus zu dem objektiven hingelenkt zu haben so wird das letzere doch nur dann richtig gewürdigt, wenn es nicht rein spekulativ, sondern nur teils unter kritisch-idealistischem Gesichtspunkte, teils als Folge solcher empirischer Anlässe betrachtet wird, welche historisch-politisch oder sozialpsychologisch zu begreifen sind. — Nach diesen allgemeinen Angaben über die prinzipielle Stellung und Richtung des Fichte'schen Idealismus und seiner Psychologie, sowie den hinzugefügten kritischen Bemerkungen begnüge ich mich damit, von Einzelheiten nur noch folgende charakteristischen Sätze und Punkte, deren spezielle Erläuterung und Kritik sich aus den vorangehenden Darlegungen von selbst ergiebt, hervorzuheben: „Von der Thatsache: ich finde mich wirkend in der Sinnenwelt", sagt Fichte, „hebt alles Bewuſstsein an, und ohne dieses Bewuſstsein meiner Wirksamkeit ist kein Selbstbewuſstsein und ohne dieses kein Bewuſstsein von etwas Anderem, das nicht ich selbst sein soll". „Das praktische Ich ist das Ich des ursprünglichen Selbstbewuſstseins. Ein vernünftiges Wesen nimmt sich unmittelbar nur im Wollen wahr und würde sich und demzufolge auch die Welt nicht wahrnehmen, wenn es nicht ein praktisches Wesen wäre. Das Wollen ist der wesentlichste Charakter der Vernunft, das praktische Vermögen die innigste Wurzel des Ichs". Von meinem Handeln also weiſs ich unmittelbar dadurch, daſs ich handle. Eben dies unmittelbare Bewuſstsein davon, daſs ich handle, und von dem, was ich handle, nannte Fichte eine intellektuelle Anschauung. Diese ist die Grundlage und das Prinzip von Allem. „In ihr", betont Fichte, „ist die Quelle des Lebens und ohne sie ist der Tod". In der zweiten Einleitung zur Wissenschaftslehre weist Fichte ausdrücklich darauf hin, daſs das Ich dieser intellektuellen An-

schauung, von dem sein erster Grundsatz, nämlich der der Identität, redet, welcher lautet: „Das Ich setzt ursprünglich sein eigenes Sein“ oder „das Ich setzt sich selbst“ (worin eben die Identität von Vorstellendem und Vorgestelltem liegt), nicht das Individuum, sondern die Ichheit sei. Das Ich als Gegenstand intellektueller Anschauung ist nicht das einzelne Ich, sondern die dem Mannigfaltigen der Vorstellung vorauszusetzende, über den Gegensatz von Subjekt und Objekt erhabene Ichheit, die Geistigkeit überhaupt, die ewige Vernunft. Nach Fichte's Leben und liter. Briefwechsel, hrsg. von seinem Sohn J. H. Fichte, Lpz. 1862, Th. 2, S. 181 schrieb unser Denker an Jakobi: „Mein absolutes Ich ist offenbar nicht das Individuum: so haben beleidigte Höflinge und ärgerliche Philosophen mich erklärt, um mir die schändliche Lehre des praktischen Egoismus anzudichten. Aber das Individuum mufs aus dem absoluten Ich deduciert werden“. Dies absolute Ich ist gar nicht wahrnehmbar, nicht einmal innerlich. Es fällt gar nicht in die Erscheinung, sondern ist der Ausdruck für den realen Grund der Übereinstimmung in den Gesetzen aller Denkweisen der Individuen. Weil somit Fichte etwas Objektives aufser den Individuen anerkennt, in dem allgemeinen Leben, das aus dem absoluten Ich hervorgeht, darf man ihm auch keinen subjektiven Idealismus vorwerfen. Es heifst bei Fichte ferner: „Sowie ich überhaupt weifs, weifs ich, dafs ich thätig bin“. Dies ist die erste und prinzipielle Thatsache des Bewufstseins, auf die sich alles übrige Bewufstsein gründet. Fichte geht mit deren Annahme nicht über das Bewufstsein hinaus, sondern in demselben zurück. Der Geist ist nach ihm deshalb das Prinzip des Bewufstseins, weil er nicht blos Bewufstsein, sondern zugleich Prinzip des Handelns ist. Bewufstsein ist nur möglich in einem aus sich selber thätigen, handelnden Wesen. Das Bewufstsein kann nicht gegeben, nicht mitgeteilt werden wie eine Bewegung. Das Ich setzt sich vielmehr selber und weifs von sich durch sein eigenes Thun und Handeln. Das Ich ist das vorstellende nur, weil es zugleich das handelnde Ich ist, das wissende, weil es das wollende Ich ist. Der Geist, das Ich, ist die Identität von Wollen und Wissen, von Handeln und Reflektieren. „Das Subjekt des Bewufstseins und das Prinzip der Wirksamkeit sind Eins.“ In dieser Identität liegt das Wesen des Ichs oder des

Geistes. „Ich weiſs von mir dadurch, daſs ich bin und ich bin dadurch, daſs ich von mir weiſs“. Ich bin aber Alles, was ich bin, nur durch mein Thun und Handeln. Dadurch bin ich und dadurch bin ich ein Ich. Allem Wissen, Vorstellen, Denken liegt im Bewuſstsein zu Grunde als seine Bedingung eine spontane, freie That und Handlung, eine von sich selber anfangende produktive Thätigkeit. Was nicht aus sich existiert, lebt und handelt, kann kein Bewuſstsein haben. Der Geist ist ein Reales, ein Wirken, ein Handeln und Thun, und dadurch zugleich ein Ideales, ein Vorstellen, Denken und Wissen. Das Wesen und Leben, Thun und Handeln, die Realität des Geistes bedingt die Art, wie er jedesmal existiert, als Bewuſstsein. Wäre er nicht selbst ein Reales, würde er von nichts Realem etwas wissen können. Zwei Faktoren enthält der so bestimmte Begriff des Geistes: 1) Alles, was der Geist ist, das ist er durch seine That und Handlung, er setzt sich selber, und weiſs von sich durch sein Handeln. Er ist Idendität von Subjekt und Objekt, von Sein und Wissen, zugleich „das Prinzip der Wirksamkeit und des Bewuſstseins“. Er ist für sich dadurch, daſs er durch sich ist. Er ist sich selber Objekt des Bewuſstseins. 2) aber liegt in dem Fichte'schen Begriffe des Geistes, daſs alles Wissen und Bewuſstsein von etwas Anderem abhängt von dem Bewuſstsein des Geistes über sich selber. Das Bewuſstsein des Geistes von sich bedingt alles Bewuſstsein von etwas Anderem. In allem Wissen weiſs der Geist zugleich von sich und alles Bewuſstsein ist bedingt durch das eigene Thun, Wollen und Handeln des Geistes. — Da somit alles Bewuſstsein aus dem Handeln und Leben des Geistes entsteht, so hat die Psychologie die Aufgabe, die Geschichte des Bewuſstseins aus dem Wesen des Geistes und dem Endzwecke seines Lebens zu erkennen. Die Psychologie wird Geschichte und zwar eine solche, welche ihre Perioden als Entwicklungsstufen im Leben des Geistes aus dem Begriff und Endzweck des letzteren konstruieren muſs. Diese Psychologie kann keine Vermögenslehre sein. Denn das Sein des Ichs besteht bei Fichte in seinem permanenten Handeln, wodurch es gerade zum Bewuſstsein kommt. „Das Ich“, sagt Fichte, „ist nicht etwas, das Vermögen hat, es ist überhaupt kein Vermögen, sondern es ist handelnd; es ist, was es handelt, und wenn es nicht handelt, so ist es nichts“. Darum kann der Geist, das, was er seinem

Begriffe nach ist, ein freies und selbstbewufstes Wesen, nur durch sich selber werden, seine Bestimmung nur erreichen durch sein eigenes Leben in einer Reihenfolge von Entwicklungsstufen. Die erste Periode enthält die Entstehung des Individual-Bewufstseins, die zweite das sittliche Leben, das von diesem ausgeht, die dritte die Vollendung und Vereinigung desselben mit dem Bewufstsein von Gott. Denn nur in individueller Gestalt vermag das allgemeine Leben zum Bewufstsein seiner selbst zu kommen. Jedes Individuum, jede einzelne Seele weifs in sich selber von sich. Aber all diese Individuen sind Formen eines allgemeinen Lebens, das sich in Individuen spaltet und sich in ihnen koncentriert. Eben deshalb wissen die Individuen nicht nur von sich sondern überdies von einem Allgemeinen, das sich in allen darstellt. Allein nicht nur solche Koncentrationspunkte des allgemeinen Lebens, sind die Individuen, sondern sie haben noch dazu eine nur durch ihre eigene That zu lösende Aufgabe, d. h. eine sittliche Bestimmung. Kausalität aus dem Bewufstsein ist Wollen und Handeln. Darum entsteht auf zweiter Entwicklungsstufe des Geistes die sittliche Welt aus dem Bewufstsein gerade durch die That und das Leben der Individuen. Schliefslich erweist sich nicht nur das individuell Bewufste sondern auch das sittliche Leben, also das ganze Leben als ein Bild des Absoluten. Was Gott an sich ist, stellt in der Evolution, in der Geschichte des Bewufstseins, sich als ein Bild desselben dar. Der Abschlufs der ganzen Entwicklung des Geistes in dem Bewufstsein von Gott bildet die dritte und letzte Stufe in der Geschichte des Bewufstseins. Das Ich, welches durch sein Handeln von sich weifs, gelangt nach einander zum Bewufstsein eines allgemeinen Lebens 1) in sich selber, 2) in der sittlichen Welt und 3) in dem göttlichen Sein. — Also nicht auf dem dunkelen Hintergrunde des Realen mit verborgenen Qualitäten, der unbekannten oder bekannten Seelenmaterie kann nach Fichte eine Seele existieren oder entstehen, sondern allein aus dem lichten Quell selbstthätigen Geistes. Nicht die Dunkelheit ist Ort und Geburtsstätte des Bewufstseins. Eine tabula rasa kann die Seele nicht sein, wenn sie nicht selbst diese Tafel beschreiben kann, und sie kann sie nur beschreiben, wenn sie keine tabula rasa, kein blofses Vermögen der Sinne ist, sondern wenn sie in sich selbst eine Energie, That und Handlung ist. Nur

dann ist sie kein Accidenz von etwas Anderem sondern das Prädikat desselben Subjektes, welches aus sich thätig ist, lebt und handelt. Prinzip des Bewuſstseins kann nur sein, was Prinzip von spontanen Thätigkeiten ist. Der Geist ist causa des Bewuſstseins, weil er überall eine causa ist und diese ist ein an sich Seiendes. Und Willen ist der Geist als causa des Bewuſstseins und aus dem Bewuſstsein. Dasselbe ist das Wollende und das Wissende," das Handelnde und das Erkennende. Der Geist ist kein regulatives sondern ein konstitutives Prinzip des Daseins.

2.

So beschaffen ist Fichte's ethischer Idealismus. An ihn schlieſst sich des Weiteren an Schelling's physischer Idealismus oder seine Identitätsphilosophie. Die Identität, die sich in deren absolutem Vernunftsein darstellt, ist nicht blos die von Subjekt und Objekt sowie von Wissen und Wollen wie bei Fichte, sondern die von Bewuſstsein und Unbewuſstsein, von Geist und Natur. Der absolute Prozeſs greift bei Schelling nicht blos über den Gegensatz von Subjekt und Objekt im empirischen Bewuſstsein, über, sondern auch über den zwischen Bewuſstsein und Unbewuſstsein; er vollzieht sich daher zwar nicht mehr nur von dem Boden des absoluten Ichs oder des Geistes aus sondern er geht von einer absoluten Wirklichkeit aus, die Geist und Natur in Einheit umfaſst. Transscendenz nicht nur über das formal thätige Bewuſstsein hinaus zu einem schlechthin inhaltlich schöpferischen sondern über alles Bewuſstsein hinaus findet bei Schelling statt. Wie sodann Geist und Natur im Gegensatze stehen, so bewegt sich auch im Übrigen der ganze Prozeſs absoluten Werdens in Gegensätzen. Einen solchen absoluten Prozeſs des Werdens als das eigentliche Wesen des fundamentalsten Wirklichen, seines aus Einheit von Geist und Natur bestehenden Absoluten nimmt aber Schelling schon deswegen an, weil er Fichte's Entwicklung des bewuſsten Lebens ausdehnt auch auf das unbewuſste Werden in der Natur. Indem somit Schelling die schon bei Fichte vorliegende Transsendenz nach mehrfacher Richtung steigert, unterliegt er noch in höherem Maſse als sein Vorgänger den Irrtümern eines unkritischen Dogmatismus. Auch von ihm wird erstlich das

in Wahrheit nur der Erfahrung gegenüber ursprüngliche Bewufstsein überschritten; denn er will zu dem schlechthin Absoluten vordringen und aus ihm alles begreifen. Auch von ihm wird sodann dieses Absolute unter den Gesichtspunkt des Werdens gestellt und die Kategorie der Kausalität der der Substanz übergeordnet. Auch bei Schelling sind ferner die Seelen und Individuen nichts als Durchgangspunkte in der Entwickelung des Lebens des Geistes. Auch bei ihm erscheint endlich die Geschichte des Bewufstseins als eine lediglich spekulative Entwickelung, erhaben über alles empirische und eigentlich historische Werden. Man mag bei Fichte wie bei Schelling die Energie bewundern, die ihr eigener Geist hat und die sie für alles Bewufstsein in Anspruch nehmen. Unmittelbar wirklich ist für uns jedoch eben stets nur ein solches Bewufstsein, welches eine andere Wirklichkeit neben sich hat, auch der Erfahrung bedarf und deren Inhalt zum Teil unabhängig von sich vorfindet und welches darum auf Erregung angewiesen ist, also nicht schlechthin Energie sein kann sondern mindestens zum Teil Vermögen sein mufs. Schon deshalb ist wenigstens das Ichbewufstsein nicht nur kausal sondern auch substantiell zu fassen. Anders jedoch sah Fichte den Sachverhalt an. Von seinem Ich bemerkt R. Falckenberg in der „Gesch. d. n. Ph.", S. 335, mit Recht: „Man darf sich das Ich nicht vorstellen als etwas, das erst da sein müsse, ehe es Thätigkeiten ausüben könne. Das Thun ist nicht Eigenschaft oder Folge des Seins sondern das Sein ist Accidenz und Wirkung des Thuns. Alle Substantialität ist abgeleitet, das Primäre ist die Aktivität; das Sein stammt aus dem Thun. Das Ich ist nichts weiter als das Setzen seiner selbst, es ist nicht nur für sich sondern auch durch sich". Eben dasselbe gilt, nur noch in höherem Grade, von Schelling's Absolutem. Während aber Fichte's Konstruktion der Entwicklung des absoluten Bewufstseins, insofern sie Erzeugnis eines so beschaffenen Willens sein soll, doch wenigstens ein Analogon hat an unserem eigenen Willen oder praktischen Bewufstsein, fehlt es bei Schelling sogar an solcher Analogie. Für das Verfahren eines Absoluten, das Geist und Natur in sich begreift, und für die Entwicklung seines Lebens gebricht es unserem Bewufstsein auch an jeder noch so geringfügigen Spur eines eigenen ähnlichen Erlebnisses.

Vorstehende Bemerkungen beweisen nicht nur die zweifellose Abhängigkeit Schelling's von Fichte bezüglich der prinzipiellen Tendenz seines absoluten Idealismus sowie seiner Psychologie sondern auch die Unhaltbarkeit der Grundlagen seiner Theorien; und ich will im Folgenden deshalb nur noch einige für Schelling's Auffassung des Bewufstseins, der Seele und der Entwicklung beider vorzugsweise charakteristischen Hauptpunkte und Sätze anführen. Es ist nämlich Schelling's „System des transcendentalen Idealismus“, welches im Wesentlichen seine Psychologie und zwar in der Gestalt einer Konstruktion der Geschichte des Bewufstseins aus dem Begriffe des Geistes enthält. Es ist dieses eine Geschichte, „für welche“ nach Schelling's eigenen Worten „das in der Erfahrung Niedergelegte nur gleichsam als Denkmal und Dokument dient“. Auch für ihn gilt das Selbstbewufstsein als ein Akt, worin das Ich sich selber setzt und worin zugleich Alles gesetzt ist, was für dieses Ich ein Dasein hat. Das Ich wiederum entspringt beständig aus einem Streite entgegengesetzter Thätigkeiten, der Produktion und der Reflexion, sodafs das Sein des Ichs ein ewiges Werden ist. Die Entstehung des Ichs ist ein absoluter, vorzeitlicher Akt, in welchem eine Unendlichkeit von Handlungen liegt. Diese machen die Geschichte des Bewufstseins aus, und die in letzterer Epoche machenden Handlungen soll das System des transscendentalen Idealismus ableiten. Nun bewegt sich, wie Schelling des Weiteren meint, alles Erkennen und Handeln, nur in einer Differenz, bei welcher je nachdem im ersten Falle die Vorstellungen nach den Gegenständen oder im zweiten diese nach jenen sich richten sollen, sodafs ihre Identität stets nur postuliert, nie gefunden wird. Anders liegt die Sache beim ästhetischen Wohlgefallen am Schönen. Im Schönen und darum im Kunstwerke wird das Unendliche im Endlichen, die ursprüngliche Harmonie und Identität von Subjekt und Objekt, wie sie in einer Handlung vollzogen und dargestellt ist, angeschaut. So enthält denn die Kunst die einzige und ewige Offenbarung des Unendlichen im Endlichen; im Gebiet des Schönen allein tritt diese uns entgegen durch unmittelbare, geistige Anschauung, während sie vom erkennenden und handelnden Geiste niemals gefunden wird. Nicht im Erkennen und Handeln sondern in der Kunst und ästhetischen Anschauung liegt hiernach das

Ziel und die Vollendung des geistigen Lebens. — Zu der in diesen Rahmen zunächst gefafsten Geschichte des Bewufstseins, das der Geist gewinnt, oder des Ichs fügte Schelling zumal auf späterer Entwicklungsstufe noch eine Vorgeschichte hinzu. Diese Vorgeschichte umfafst die Entwicklung in der Natur. Sie geht und liegt der Geschichte des Bewufstseins im Geiste vorauf; sie enthält die Voraussetzung und die Bedingung ihrer Möglichkeit und ihres Anfanges. Gemäfs dieser Erweiterung des Gesichtskreises für unsere Auffassung der Seele und des Geistes entsteht dieser aus der Natur; nicht für sich sondern nur aus dem Ganzen der Natur könne die Seele begriffen werden. Das Naturleben enthält die Entstehungsgeschichte des Geistes. Das Bewufstsein entsteht aus dem Bewufstlosen, aus einem Naturprozesse des letzteren hervorgehend. Dieser Schelling'sche Gedanke ist in der Hauptsache originell. Zwar hatte bereits Leibniz unterschiedene Grade des Vorstellens angenommen, von dem hohen Grade des klaren und deutlichen Vorstellens an bis herab zu den „unmerklichen Vorstellungen" — die wohl die Urahnen des „Unbewufsten" in der neueren Philosophie sein mögen —, und auch Kant kennt das Unbewufste im Sinne der dunkelen und noch ganz verworrenen, d. h. am meisten sinnlichen und am wenigsten geistigen Vorstellung; es gab daher auch freilich schon vor Schelling Stufen seelischer Entwicklung und kontinuierliche Übergänge im Wachstum des Vorstellungsgehalts seelischen Lebens; indessen einen Übergang vom Unbeseelten zum Beseelten kannte Leibniz nicht, da ihm eben alles irgendwie beseelt war; Kant erblickte in ihm eine generatio aequivoca, von der er nichts wissen wollte, und Fichte hätte sie ebenso perhorresciert. Ein solcher Übergang aber liegt in Schelling's Ursprung des Bewufsten aus Bewufstlosem vor. Dieser Denker meint, der Beginn einer Intelligenz könne noch nicht schon selber intelligent sein, da er ja nur die Möglichkeit einer Intelligenz in sich berge. Geist und Bewufstsein könnten schon ihrer physischen Kraft und Stärke willen nicht blos für sich existieren sondern setzen einen selbst noch bewufstlosen Grund und Quell ihres Daseins und vollends ihres Wirkens voraus. So entspringt letzthin alles aus einer Natur, einem an sich verborgenen und dunklen Grunde der Existenz aller Dinge, welcher ohne Bewufstsein doch intelligent wirkt, da Geist und

Bewuſstsein daraus hervorgehen. Eben dieselbe Kraft, die unbewuſst in der Natur eine objektive und zweckmäſsig erscheinende, also intelligente Welt der Dinge erzeugt, bringt im Bewuſstsein die geistige Welt von Gedanken hervor. Der Geist wird gerade deshalb aus der Natur, weil diese unbewuſst an sich dasselbe ist, was er subjektiv und bewuſst. Das Wesen der Seele und des Geistes könne darum nur aus einer Konstruktion der gesamten Natur und ihrem Zusammenhange mit dieser begriffen werden. Aus der Natur entsteht der Geist nach Schelling durch ihre fortschreitende Produktivität. Mittels solcher bringe die Natur am Ende ihrer Entwicklung ein Erzeugnis hervor, worin das Ganze ihres Lebens sich im Einzelnen darstelle. Die Natur wird also deshalb Seele, weil das in ihr Wirkende dasselbe ist, was am Ende ihrer Evolutionen als Subjekt des Bewuſstseins erscheint. Die Seele ist das Universum im Abbilde, die Welt im Kleinen. Die Bedingung der Seele ist ein ganzes und volles Sein. Weil die Seele in ihrer Einheit alles in sich begreift, der Organismus der Dinge oder die Welt im Kleinen realiter ist, kommt die Natur selber in ihr zum Bewuſstsein, sodaſs aus dem Realen das Ideale, aus unbewuſstem Sein das bewuſste Denken entsteht. Noch auf der höchsten Entwicklungsstufe seiner Philosophie, noch im letzten Stadium ihrer Darstellung definiert deshalb Schelling den Begriff der Seele als den der Einheit der drei Ursachen, die als Materie, Form und Zweck in der Natur alle ihre Produkte im Einzelnen hervorbringen.

Wir erheben dieser speziellen Ausgestaltung von Schelling's transscendentem Verfahren gegenüber vor allem noch ein Bedenken, welches wir in folgender Frage formulieren: Auf welche Weise kommt denn die Natur zu solcher Steigerung ihrer Produktivität, daſs sie am Ende als Seele und bewuſster Mikrokosmus ihres Daseins sich selber darstellt? Nirgends giebt Schelling darüber Auskunft. Anfangs soll sie noch nicht bewuſst sein; sonst brauchte sie sich ja zum Bewuſstsein nicht erst zu steigern. Solche Steigerung kann aber auch nicht auf bloſs passiver Gewohnheit eines physischen Körpers beruhen sondern setzt gerade geistige Selbstthätigkeit und Aktivität eines seelischen Wesens voraus, wie wir schon Hume und Lipps gegenüber betont haben. Also entweder ist das anfängliche Sein

nicht blos Natur oder, soweit es doch blos Natur ist, kann es wenigstens nicht durch sich allein zum Bewufstsein und Geist werden. Indessen würden wir selbst von diesem Bedenken absehen, so entsteht sogleich noch ein weiteres. Denn der Geist, wie er natürlich begründet erscheint, ist nach Schelling selber noch nicht der Geist im engeren Sinne sondern blos Seele. Lediglich diese ist nach ihm alles durch ihr Sein, durch ihren Ursprung aus den Naturprozessen, weil sie Alles als ein Empfangenes in sich enthält. Der Geist im spezifischen Sinne aber ist Alles durch seine eigene That, er setzt sich selber, um für sich zu sein. Der Geist ist das Wollen, wodurch er sich selber setzt und zum Selbstbewufstsein kommt. Mit geradezu Fichte'scher Wendung behauptet Schelling in dieser Hinsicht: das Selbstbewufstsein des Geistes ist bedingt durch einen absoluten Willensakt, durch ein unmittelbares Handeln der Intelligenz auf sich selber. Wie dieser so freie Geist entstehen oder bestehen kann, wenn er doch andererseits durch sein seelisches Sein mit der Natur zusammenhängt, ist völlig unbegreiflich. Ist schon der Ursprung des seelischen Bewufstseins aus blos physischem Dasein ein Räthsel, so ist vollends ein solches die Entstehung des freien geistigen Daseins aus demselben und sein Bestehen neben demselben. In der That erklärt denn auch Schelling die freie That, wodurch der Geist sich selber eine Wirklichkeit giebt, das Fürsichsein des Geistes, sein reines Selbstbewufstsein, die Ichheit für ein unbegreifliches Faktum. Dieses Fürsichsein und die freie That weifs er darum nur als einen Abfall von Gott zu bestimmen.

Ohne Zweifel kann der Geist nicht aus der Natur deduciert werden. Ist er doch nur erkennbar auf Grund der Erfahrung von seinem eigenen Leben, Wollen und Dasein. Ohne diese ist er so wenig erkennbar wie die Natur ohne Erfahrung von ihren Erscheinungen. Ein zweites Gebiet der praktischen und geschichtlichen Empirie ist vorhanden, beginnt mit ihm und weist hin auf den Anfang und die Grundlage eines eigentümlichen Bewufstseins und Erkenntnisgebietes. Dies ist festzuhalten, damit man nicht den verkehrten Weg einschlage, den Geist durch spekulatives Verfahren aus der Natur herzuleiten. Dadurch wird jener entweder auf die blofsen physischen Bedingungen reduciert oder, da diese offenbar seine Eigenart doch nicht er-

schöpfen, wie sich hinterher zeigt, als ein Abfall von der Natur angesehen. Darin soll dann angeblich der Ursprung des Bösen liegen, welches doch nur Erfahrungsthatsache ist und in Bezug auf welches alle apriorische Konstruktionsversuche seit Augustin ebenso gescheitert sind wie die Deduktion des Geistes aus der Natur.

Durch diese unhaltbare Methode Schelling's wird aber die Psychologie zu einem Teil der Naturphilosophie gemacht. Vor allem in seiner Schule wurde sie so behandelt, z. B. in der Anthropologie von Steffens und in der Psyche von K. G. Carus. Nur in Verbindung mit der Naturphilosophie wird von diesen Männern die Philosophie dargestellt. Kann doch nach ihnen die Seele nicht für sich sondern nur nach ihrer Stellung in der Natur erkannt werden. Carus hat namentlich das Unbewufste in solchem Sinne schon betont und zum Erklärungsprinzip alles geistigen Lebens gemacht, dafs für Hartmann kaum noch eine Spur origineller Verwendung übrig blieb. Alle diese naturphilosophischen Vertreter einer spekulativen Identitätslehre ermöglichten durch ihre Theorien erst den modernen Monismus, zumal der Hyperdarwinisten. Denn dieser Monismus ist nur die Umkehrung der Identitätsphilosophie. Letztere naturalisiert den Geist, erstere vergeistigt die Natur in unkritischer Weise, beide nivellieren deren erfahrungsgemäfsen Unterschiede, indem sie die spezifische Differenz verkennen, wie denn eine Häckel'sche „Zellseele“ eben nichts Seelisches mehr ist sondern nur ein Prinzip, in der die Gründe für die erfahrbaren und stets erfahrenen Unterschiede geistigen und natürlichen Daseins wie Geschehens willkürlich ausgeglichen sind durch spekulativen Machtspruch. Monismus und Identitätsphilosophie vollziehen eine Transscendenz, die nur auf einem von entgegengesetzten Anfangspunkten ausgehenden spekulativen Regressus beruht.

Mit Recht bemerkt Harms über den Urheber der Identitätsphilosophie: „Vor diesem gewaltsamen Verfahren von Schelling, das der Materialismus der Gegenwart in seiner Weise fortgesetzt hat, hat Fichte's Methode den Vorzug, dafs sie sich gründet auf die Thatsachen der praktischen Empirie selber und nicht zu einem transscendenten Verfahren übergeht, den Geist aus etwas Anderem als sich selber, gemäfs den Thatsachen, wodurch wir von ihm wissen, herzuleiten.“ —

3.

Der letzte Hauptvertreter eines absoluten Idealismus und zugleich originelle Fortbildner desselben ist Hegel. Der Grad der Transscendenz ist bei diesem der gleiche wie bei Schelling, die Verstiegenheit seines logischen Idealismus womöglich noch gröſser. Teilt Hegel doch mit Fichte und Schelling erstlich die Annahme einer intellektuellen Anschauung, welcher das absolut Wirkliche unmittelbar zugänglich sein soll, sowie des Weiteren die Meinung, daſs das eigentliche Wesen dieses Wirklichen in einem Prozeſs absoluten Werdens besteht; endlich stimmt er ja beiden auch darin bei, daſs er die Psychologie in der Form einer Geschichte des Bewuſstseins behandelt. — Daraus folgt, daſs auch bei ihm die Kausalität die alles beherrschende Kategorie ist. — Mit Schelling allein aber faſst Hegel den Prozeſs der Entwicklung als einen solchen, der sich in Gegensätzen bewegt. Gleichwohl ist es gerade der Prozeſs des Werdens, welchen Hegel sowohl Schelling als auch Fichte gegenüber originell auffast und zwar deshalb, weil auch der Gesichtspunkt, der letzthin seinen Idealismus bestimmt, ein von den Grundgedanken jener beiden verschiedenes Grundprinzip ist. Es steht Hegel in diesem Punkte offenbar Fichte näher, nämlich insofern, als er — darin wenigstens nach Analogie der uns unmittelbarer zugänglichen eigenen inneren Erfahrung verfahrend — dem Geiste einen Primat vor der Natur verleiht, freilich einem absoluten Geiste, und deshalb die Entwicklung des Absoluten nicht als einen physischen sondern lediglich als intellektuellen Prozeſs faſst. Im Gegensatze zu Fichte ist dieser Geist aber nicht ein absoluter Wille, sondern ein absoluter Verstand. Die Entwicklung des Absoluten ist also kein sittlicher und ethischer, sondern ein gedankenvoller und logischer Prozeſs. Demgemäſs sind die Gegensätze, zwischen denen dieser sich vollzieht, keine polaren Naturkräfte sondern Begriffe; der Prozeſs des absoluten Werdens hat bei Hegel die Gestalt einer dialektischen Entwicklung. Von Schelling's physischem Prozeſs unterscheidet sich die letztere indeſs nicht nur als logischer Fortschritt, vielmehr zugleich dadurch, daſs die Gegensätze nicht blos gegen einander arbeiten, sondern in einem Dritten aufgehoben werden, zu dessen Momenten sie alsdann herabgesetzt erscheinen und in dem sie nur fortwirken durch Hervortreibung eines neuen Gegensatzes.

Darum ist auch alles Wirkliche im Grunde vernünftig, das Übel, Böse, Unglück und Unvernünftige nur ein vorübergehendes Moment, das verschwindet, ein Durchgangspunkt, der als Moment in der Entwicklung zum Absoluten überwunden wird. — Solche Durchgangspunkte sind auch die Individuen und die Schranken ihres Daseins und ihrer Entwicklung. Als lokal und temporal beschränkte Centren geistigen und bewufsten Lebens sind sie Urheber des subjektiven geistigen Daseins, dem auch das seelische Leben angehört. Wie bei Schelling, so ist also auch bei Hegel der Gegensatz von Seele und Geist vorhanden. Während dieser im engeren Sinne bei ersterem eine höhere Entwicklungsstufe des Bewufstseins als die Seele darstellt, nämlich das Ich in seiner Freiheit, ist er bei letzterem der objektive Geist, von dem die Seele als subjektiver Geist, ja sogar nur als Stufe des letzteren sich unterscheidet. Dem subjektiven Geiste im individuellen und Einzel-Leben sowie dem objektiven im Geschichts- und Gemeinschaftsleben steht als Grund seiner beiden begrenzten Erscheinungsreihen der absolute gegenüber. Weil dies Absolute als Geist gefafst wird, liegt auch der bewufstlosen Natur, die der subjektive wie objektive Geist voraussetzt, schon Intelligenz zu Grunde, und wenn also auch nach Hegel der bewufste subjektive wie objektive Geist aus der Natur hervorgeht, so bildet doch erstlich diese Natur nur den Durchgangspunkt, nicht den Anfangspunkt seiner Entstehung, der Geist entspringt also blofs auch aus ihr, nicht nur aus ihr, und der Hervorgang des bewufsten Geisteslebens aus dem bewufstlosen Naturdasein ist darum kein blofser Naturprozefs, wie es bei Schelling der Fall war; eigentlich bedeutet derselbe nur den Ursprung eines individuell bewufsten aus noch nicht in dieser Art bewufstem, wohl aber schon irgendwie allgemein bewufstem Dasein.

Alle diese Abänderungen der Schelling'schen und Fichte'schen Transscendenz, die bei Hegel vorliegen, erscheinen eben immer nur als Modifikationen ihres absoluten Idealismus, und als ein solcher ist Hegel's Lehre ebenso unkritisch und unberechtigt wie die seines Vorgängers Fichte oder seines Zeitgenossen Schelling. Denn die Annahme einer intellektuellen Anschauung, mit welcher er nicht nur die Erfahrung sondern auch das uns in kritischer Selbstbesinnung allein zugängliche Bewufstsein überschreitet, hat er eben doch mit beiden gemein. Einen ab-

soluten Verstand können wir aber in objektiv gültiger Erkenntnis so wenig verwerten wie einen absoluten Willen oder eine absolute Natur. Die Idee des objektiven Geistes und seiner Geschichte ist berechtigt, aber sie hat wissenschaftlichen Wert nur dann, wenn sie im Sinne historischen Daseins und Geschehens verstanden wird. Auch ist die dialektische Entwicklung vielfach verständlicher als die aus polaren Gegensätzen. Die logische Gestalt des Hegel'schen Prozesses hat ja allerdings eine Analogie an einem Geschehen, das wir auf dem Gebiete eigener denkenden Erfahrung kennen. Indefs reicht auch diese Theorie nicht aus, weil die blofs gedankenvollen Zusammenhänge sich gar wesentlich von den realen unterscheiden, schon zufolge der Erfahrung unseres Wollens und Handelns. Mithin sind Hegel's dialektische Gegensätze keine voll realen, und wären sie es, so würde das Prinzip ihrer Bewegung ebenso wenig wie das von Schelling's polaren Gegensätzen die wirklichen Veränderungen erschöpfend erklären. Denn als solch Weltprinzip angenommen setzt die reale Entgegensetzung voraus, dafs es überall nur unter ihren Gesichtspunkt fallende reale Verschiedenheiten gebe. Nun bestehen aber auch numerische, graduelle und spezifische Verschiedenheiten. Mithin widerspricht die Steigerung der realen Entgegensetzung zu einem Weltprinzipe der Erfahrung.

Nach diesen die prinzipielle Grundlage von Hegel's Idealismus und Psychologie kritisierenden Sätzen, bedarf es einer Beurteilung der letzteren im Einzelnen nicht mehr und führen wir zu ihrer Kennzeichnung nur noch folgende Hauptpunkte an. —

Hegel hat drei Hauptteile der Philosophie des Geistes: 1. die Logik als Wissenschaft von dem System der Begriffe, die das Absolute darstellen; 2. die Philosophie der Natur; 3. die des Geistes d. h. des subjektiven und objektiven Geistes. — Diesem dritten Hauptteile gehört auch die Psychologie als eine besondere Disziplin an. Der absolute Geist lebt nicht nur in dem System der Begriffe. Dieses enthält freilich die adäquate Erkenntnis und Vollendung der Wahrheit. Jener Geist lebt aber auch schon in der Anschauung des Schönen und im religiösen Bewufstsein. Kunst und Religion sind nur Vorstufen in jener Entwicklung des Geistes, welche als Erkenntnis des Absoluten in der logischen Wissenschaft sich vollendet. Nur auf diesen Stufen seiner Entwicklung zum Absoluten, nur in

Kunst, Religion und adäquat wissenschaftlicher Erkenntnis entspricht der Geist seinem Begriffe. In diesem Prozesse erreicht er seine wahre Wirklichkeit und Vollendung. — Stellt sich der absolute Geist als das letzte Hauptstadium, das selber diese drei Stufen des Fortschritts umfaſst, in der Entwicklung des Geistes dar, so bildet das zweite Hauptstadium das Leben des objektiven Geistes. Dieses ist der handelnde Geist. Sein Feld und Thätigkeitsgebiet sind die Sphären des Rechts, der Moralität und der ethischen Gemeinschaften in Familie, Gesellschaft und Staat. In dieser Mitte seines Lebens realisirt der Geist seine Freiheit, indem er eine objektive Welt erzeugt, die er als Gegenstand seiner Betrachtung in Kunst, Religion und logischer Wissenschaft erfaſst. Eben deshalb ist der objektive Geist Weg und Mittel, das zu diesen dreien als seinen Zielen hinführt. — Dieses zweite Hauptstadium des Geisteslebens liegt in der Mitte zwischen dem dritten, das sein Ziel ist, und dem ersten, das er zur Voraussetzung hat. Dieses ist der subjektive Geist. Er ist Gegenstand der Psychologie in w e i t e r e r Bedeutung des Wortes. Dieser subjektive Geist entsteht aus der Natur. Letztere ist das Werden des Geistes. Der Geist existirt nach Hegel lediglich als „Zurückkommen aus der Natur". Wie die Substanz der Materie die Schwere ist, so besteht das Wesen des Geistes in der Freiheit. Darum hat die Psychologie im weiteren Sinne die Aufgabe zu zeigen, wie der Geist aus der Natur als ein freier entsteht, wie er durch Entwicklung zur Freiheit gelangt. Nur durch stufenmäſsige Fortschreitung erreicht er dieses Ziel, weshalb es drei Entwicklungsstufen des subjektiven Geistes und ihnen entsprechend diese drei Disziplinen giebt: 1) die von dem als Seele im Leibe und darum selber zum Teil in Abhängigkeit von der äuſseren Natur existierenden Geiste handelnde A n t h r o p o l o g i e, 2) die von der Erscheinung des Geistes im Bewuſstsein handelnde P h ä n o m e n o l o g i e und 3) die von der Einheit des subjektiven und objektiven Bewuſstseins, letzthin von der Entstehung des freien Geistes oder von den Formen des theoretischen und praktischen Bewuſstseins handelnde P s y c h o l o g i e im e n g e r e n Sinne, die also nur den dritten Teil der Lehre vom subjektiven Geiste bildet. Die Anthropologie erörtert die natürlichen Qualitäten, Bestimmtheiten und Veränderungen der Seele, besonders die Racen- und Nationalbestimmtheit, die Temperamente, Lebensalter, die Ge-

schlechter, weiter die Empfindungen im Sinne von Verinnerlichungen von Reizen wie von Entäusserungen innerer Affektionen, den Gegensatz von Schlafen und Wachen, das Gefühl, eben nach seiner Naturgrundlage, den seelischen Rapport, das Selbstgefühl und dessen Zerstörung, die Seelenkrankheiten, die Gewohnheit. Vermöge dieser nimmt das Individuum sich ganz in Besitz, indem es den Gegensatz im Selbstgefühl, der in der Verrücktheit zur Zerrissenheit gesteigert war, überwindet. Vollends erwacht die wirkliche Seele in der Gewohnheit des Empfindens und ihres konkreten Selbstgefühls zu einem höheren Sein für sich, unterscheidet die natürlichen Bestimmtheiten von sich und ihnen. Damit hört sie auf Seele zu sein, wird Ich oder Bewufstsein. — Dieses ergründet die Phänomenologie, es durch drei Stufen verfolgend, je nachdem es als äufseres Bewufstsein, Selbstbewufstsein oder Vernunft erscheint. Das äufsere Bewufstsein ist dasjenige von der gegenständlichen Welt und zuerst nur sinnliches Bewufstsein von der Existenz, dann Wahrnehmung von Eigenschaften der Dinge, endlich Verstand als Wissen von Kräften, Wesen und Gesetzen. Das Selbstbewufstsein wird im Bemühen, den Widerspruch, dafs der Geist seine Objekte nicht hervorgebracht hat, aufzuheben. zur Begierde oder Streben, die Gegenstände seiner Gedanken zu erzeugen. — Aus dem Streit der selbstbewufsten Wesen, die endlich in einem allgemeinen Bewufstsein sich vereinigt wissen, vor dessen Forum sie sich gegenseitig anerkennen, entspringt die Vernunft als Einheit des Bewufstseins und Selbstbewufstseins. Die Vernunft ist somit selber das allgemeine Bewufstsein.

Aus der Vernunft entsteht endlich dasjenige, was Gegenstand der Psychologie im engeren Sinne ist, die Formen des theoretisch und praktisch thätigen Geistes, die Thätigkeiten seines Erkennens und Begehrens, durch deren Ausübung das Ich sein Ziel als subjektiver Geist erreicht. In jeder dieser Thätigkeitsweisen durchschreitet der Geist wiederum drei Stufen. Diese sind im theoretischen Verhalten: Anschauen, Vorstellen und Denken, im praktischen: 1) Fühlen von Lust und Unlust, 2) ein Begehren, das durch Triebe, Leidenschaften und Willkür in ihrer Wahl bezeichnet wird, 3) das in willkürlicher Befriedigung der Triebe und Bedürfnisse der Glückseligkeit hingegebene Stre-

ben. — Was die theoretischen Formen betrifft, so wird in der Anschauung der Inhalt der Empfindung in den Formen des Raumes und der Zeit als ein Äufseres aufgefafst. Vorstellungen aber hat der Geist, wenn er mittels Erinnerung, Phantasie und Gedächtnis in sein Inneres aufnimmt, was er vorher als ein Äufseres im Raum und der Zeit angeschaut hatte, während das Denken das so Vorgestellte und Angeschaute als ein Gegenständliches erkennt. — Die Entwicklung der theoretischen und praktischen Formen des Bewufstseins und damit die des subjektiven Geistes erreicht ihren Abschlufs im Hervortreten des freien Geistes als der Einheit seines theoretischen und praktischen Verhaltens. Diese bekundet sich im Willen. Während im Streben nach Glückseligkeit der Geist nicht zur Freiheit gelangt, sondern abhängig bleibt von seinen natürlichen Bedürfnissen und den zu ihrer Befriedigung dienenden Gegenständen, ist frei jener Wille, welcher sich selber Gegenstand ist Frei also ist der Geist, der sich selber frei weifs und diesen seinen Gegenstand will. — In umfassenderer Weise als in dieser späteren, seiner „Encyclopädie" angehörenden Behandlung hat Hegel die Psychologie in seinem geistvollsten Werke, der „Phänomenologie des Geistes". dargestellt. Diese sollte der „erste Teil des Systems der Wissenschaft" sein, nämlich die das Subjekt auf den philosophischen Standpunkt erhebende Einleitung. Es werden in ihr zunächst nicht blos im Sinne jener „Psychologie in weiterer Bedeutung", d. h. als der Lehre vom subjektiven Geiste, sondern auch mit Einschlufs des objektiven Geistes die mannigfachen Formen des Bewufstseins als notwendige Entwicklungsstufen aus dem Begriffe des letzteren abzuleiten gesucht. Die Phänomonologie enthält aber zugleich eine Philosophie der Geschichte, da alle diese Stufen als notwendige Epochen in der Geschichte des Geistes aufgefafst werden. — Die Phänomenologie Hegels ist deshalb die umfassendste überhaupt vorhandene Psychologie. Später hat er in oben dargestellter Art und Weise schon den Begriff der Psychologie in weiterem Sinne, noch mehr den derselben im engeren beschränkt. Wir sahen, dafs den Inhalt der letzteren der subjektive Geist bildet, wie er aus dem Naturdasein des Bewufstseins sich zur Freiheit entwickelt. Die Seele als individuelles Ich existiert nach dieser Theorie nur als gewordene

und vorübergehende Substanz, lediglich als ein Durchgangspunkt im Prozesse absoluten Werdens. Diese Psychologie ist überdies keine Vermögenslehre. Hegel verkennt also nicht blos die vorempirische Konstanz des Ichbewufstseins, die wir zuletzt Lipps gegenüber betonten, sondern gerade wie auch Fichte und Schelling, noch dazu den weiteren Umstand, dafs die Seele und das Ich bei ihren Thätigkeiten auf Einwirkung von Reizen vielfach angewiesen sind, auf die sie nur mittels relativer Selbständigkeit, darum ebenso wenig einerseits blos in der Weise lediglich mechanisch sich vollziehender Vorstellungsthätigkeit reagieren, wie sie andererseits mit so uneingeschränkter Selbstthätigkeit fungieren, dafs diese dem Begriffe einer Entwicklungsgeschichte gemäfs ist, welche dem hochtrabenden Begriffe eines absoluten Prozesses entspricht.

Wir nahmen bereits (unter I.) bei dem Materialismus daran Anstofs, dafs er die eine Art der Erfahrungen und deren Inhalte, nämlich die inneren nur als Nebenwirkungen der äusseren ansah und darum in seinem Denken nur auf Grund der letzteren auf Substanzen schlofs, mithin blos materielle Substanzen gelten liefs. Dies thut der absolute Idealismus der Neuzeit freilich nicht, der darin also sehr verschieden ist vom Platonismus, wie vom empirischen Idealismus eines Berkeley. Immerhin begeht der absolute Idealismus jenen Fehler zum Teil in gleicher Weise. Denn er sieht fast durchweg die geistigen Thatsachen als die schlechthin, nicht nur als die für uns primären an, d. h. er betrachtet mindestens mittelbar die äufseren Vorgänge nur als Nebenwirkungen der inneren. Dafs er dementsprechend nicht dem weiteren Irrtume verfällt, rein ideelle Substanzen mit Platon oder Berkeley anzunehmen, hat darin seinen Grund, dafs er die letzten Grundlagen des Wirklichen nicht substantiell, sondern kausal fafst. Im Wesentlichen verfährt aber nicht minder unkritisch, wer die äufseren Vorgänge nur als Nebenwirkungen der inneren ansieht und blos innere Kausalitäten annimmt, als wer die inneren Erfahrungen nur als Begleiterscheinungen der äufseren auffafst und nichts als materielle Substanzen gelten läfst. — Jenes thun aber unsere absoluten Idealisten allerdings. Höchstens bei Schelling, insofern sein Absolutes Identität von Natur und Geist sein soll, könnte man zweifeln. Vergifst man aber nicht, dafs zu solcher Identi-

tät Schelling nur auf Grund intellektueller Anschauung gelangt, sowie dafs die Geschichte des Bewufstseins und alle Entwicklung ein absoluter Prozess ist, der mit einer vorzeitlichen That beginnt, so kann es nicht zweifelhaft sein, dafs auch seine Spekulation prinzipiell derselben Transscendenz verfällt wie die Fichte's und Hegel's und wie der dogmatische Materialismus.

B.

Der halbdogmatische Realismus von Fries, Herbart und Beneke: Die Seele ein reales übersinnliches Ding und beharrliches Sein.

1.

Im schroffesten Gegensatze zu den Lehren dieser absoluten Idealisten steht der halbdogmatische Realismus von I. Fr. Herbart, welchen aber schon Fries vorbereitete und welchen Beneke teils vor teils neben und nach jenem selbständig gestaltete. Herbart's Realismus zumal macht den soeben am Materialismus gerügten Fehler, dafs dieser nur eine Art von Substanzen annimmt — gleichwie die absoluten Idealisten nur eine Art von Kausalität anerkennen —, in entgegengesetzter Richtung. Er kennt nur ideelle Substanzen. So sehr sich hiernach der qualitative Gehalt seines fundamentalen Wirklichen mit dem des absoluten Idealismus deckt, so grofs ist trotzdem seine Abweichung in dessen kategorialer Auffassung. Bestimmt doch Herbart denselben substantiell, während Fichte, Schelling und Hegel ihn kausal begreifen. — Überspannten die letzteren die Bedeutung des vorempirischen Bewufstseins, indem sie dies zu einem absolut Wirklichen erhoben und eben deshalb seine Kategorien auch der Auffassung eines an sich Existierenden angemessen erachteten, so wendet Herbart die Kategorien noch unkritischer an, wenigstens die der Substanz, da er mittels dieser das an sich Seiende für speziell erkennbar hält, wenn auch nur mittelbar, obschon das Bewufstsein bei ihm jede vorempirische und überindividuelle Bedeutung, in der es a priori dem Erfahren und Denken voraufliegt, verliert. Damit hängt noch etwas Weiteres zusammen, nämlich dies: Im Gegensatze zum absoluten Idealismus, der kein fundamental Seiendes, sondern nur Werdendes, also auch keine Disziplin des Seienden als Grundwissenschaft, d. h. keine Metaphysik kennt, höchstens wie bei Hegel

in der Gestalt einer Lehre vom objektiven Denken, d. h. von auch für das Sein gültigen und selber ein Sein darstellenden Bewuſstseinsformen, mithin nur als Teil der Logik, tritt Herbart als Wiederhersteller der Metaphysik als erster Philosophie, als der Lehre von jenem Seienden, das ein schlechthin Wirkliches ist, nach und trotz Kant's Kritizismus auf. Er verficht und gestaltet nicht nur eine immanente, sondern eine ontologische Metaphysik, zum guten Teile sie erneuernd im Sinne von Leibnitz-Wolf wie von Aristoteles. — Während also der absolute Idealismus gerade Kant's apriorisches Element auf Kosten des Empirischen steigerte, erhöht um eben denselben Preis Herbart die erkenntnistheoretische Geltung nicht nur der Erfahrung, sondern der Dinge, aus denen diese Erfahrung angeblich nur durch die so mannigfache Empfindungen auslösende Reizwirkung derselben entsteht. Es giebt kein irgend eine Erfahrung oder irgend ein individuelles Denken erzeugendes Bewuſstsein, sondern dieses ist selbst empirisch entstanden, also auch kein Quell apriorischer Faktoren. Neben der Erfahrung und ihrem Inhalt besitzt das Ich zwar auch noch die Denkakte und deren Objekte; die ersteren jedoch, die Erfahrung und ihre Inhalte, sind durchweg ein Erzeugnis der Dinge, welche letzteren zwar nicht ohne Kritik der Sinne durch das Denken, aber doch eben mittels solcher uns die Wahrheit enthüllen. Die Erfahrungen wurzeln nämlich sämtlich in der durch Reizwirkung der Dinge entstehenden Empfindung. Die Gewiſsheit über die Erfahrung ist lediglich ein Produkt kritischen, vom Maſsstabe des absolut Seienden geleiteten Durchdenkens der Erfahrungen, während sie bei Kant wesentlich ein Ergebnis der Leistungen des vorempirischen Bewuſstseins auf Grund seiner apriorischen Faktoren war, die sowohl in der objektiv bedeutsamen Anschauung wie in dem ebenso beschaffenen Denken sich geltend machen. — Die Erfahrungen sind aber ebenso gut innerliche wie äuſsere, ja trotz gewisser Mängel, die den Inhalten der ersteren gegenüber denen der letzteren anhaften, haben sie unserem Ich und Denken gegenüber doch den Vorzug der Priorität. Die Kategorien müssen deshalb ebenso gut auf die den inneren wie den äuſseren Erfahrungen zu Grunde liegenden Dinge angewendet werden. Nur eine auf solcher Anwendung beruhende und metaphysisch begründete Psychologie ist echt

wissenschaftlich behandelt. Freilich ist die Psychologie nicht blos metaphysisch zu gestalten, sondern auf die innere Erfahrung angewandte Metaphysik, und exakt zu gestalten ist sie nach Analogie eben jener Methode, welche auch die Anwendung der Metaphysik auf die äufsere Erfahrung exakt macht, nämlich durch Benutzung der mathematischen Berechnung und Auffindung des kausalen Mechanismus im Leben der inneren Erfahrung. Die metaphysische Begründung, die hier wie überall auf Benutzung der Methode der Beziehungen sich gründet, durch welche wir die in der unmittelbaren Erfahrung und den Formen ihrer Begriffe, d. h. der gegebenen Begriffe vorliegenden Widersprüche im Denken zu beseitigen suchen und zu beseitigen vermögen, lehrt uns, dafs die Seele ein absolut einfaches, übersinnliches, vorstellendes Wesen sei; die exakte Gestaltung der Methode, durch die wir den empirischen Zusammenhang zu verstehen bemüht sind, führt uns zu einer assoziativ begründeten Mechanik des Vorstellens, welche schlechthin unvereinbar ist mit der Annahme irgend welcher seelischer Vermögen. — Neben den im Denken vorhandenen Begriffen, deren Inhalt gegeben und theoretisch auffafsbar, auch ursprünglich sinnlich ist, nimmt Herbart überdies noch solche Begriffe an, deren Inhalt nicht gegeben, nur ästhetisch oder praktisch auffafsbar und von Haus aus übersinnlich, deshalb nicht kategorial bestimmbar ist.

Die gänzliche Verkennung des vorempirischen Bewufstseins und seiner apriorischen Faktoren bezeichnet den Grundirrtum und das unkritische Moment von Herbart's Lehre, durch die alle übrigen Mängel, wie die unbedingte Verwerfung der Annahme von psychischen Vermögen und die rein assoziative und mechanische Auffassung der seelischen Zusammenhänge und Veränderungen im Sinne des positivistischen Empirismus bedingt sind. Nur zum Teil entschädigt uns für diese Herbart's Eintreten zu Gunsten der kategorialen Bestimmung der Inhalte innerer Erfahrung und seine wissenschaftliche Bearbeitung der letzteren überhaupt. Mit dieser hat er Kant gegenüber prinzipiell Recht und er ist durch sie neben Beneke der Begründer der wissenschaftlichen Psychologie geworden, trotzdem dafs die unkritischen Momente seiner Metaphysik ihn daran gehindert hatten, Urheber des wissenschaftlichen Realismus zu werden.

Die psychologischen Theorien der in ihrer fundamentalen Lehre sich vielfach mit Herbart berührenden Philosophen Fries und Beneke werde ich gelegentlich der Darstellung der Hauptpunkte von Herbart's Psychologie in soweit berücksichtigen, als sie durch parallel gehende oder charakteristisch kontrastierende Ansichten für uns von Interesse sind.

Sowohl Herbart's Lehren als auch die uns noch übrig bleibenden von Trendelenburg, Lotze und Harms sind aber in der Gegenwart so aktuell, ihre noch lebenden Schüler so zahlreich, ihre und ihrer Anhänger Schriften so verbreitet und endlich uns Deutschen so zugänglich, dafs ich mich bei deren Entwicklung und Kritik noch mehr, als es bei der Behandlung der früher besprochenen Theorien geschehen ist, beschränken darf. —

2.

Hier haben wir es also zunächst mit Herbart zu thun. Fries, sagte ich, bereitete seine Lehre vor. Die Stellungnahme des letzteren gegenüber Kant's Kritizismus veranlafste in gewisser Weise schon Reinhold. Dieser, darauf bedacht, eine auf die Einheit eines solchen letzten Prinzips, das alle besonderen kritisch gewonnenen Einsichten umfassen und deren Wurzel sein könnte, gerichtete Fortbildung der Kantischen Lehre herbeizuführen, war dabei so unglücklich, dafs er in die empirisch-psychologische Behandlungsweise zurückfiel. Weil nämlich alle Arten von Bewufstseinsthätigkeiten und -Inhalten darin übereinkommen Vorstellungen zu sein, sollte die „Vorstellung" die Grundlage von allen bilden, auf sie und auf das Vorstellungsvermögen gemäfs einer Theorie des letzteren alles Leben des Geistes und Bewufstseins zurückgeführt werden. Allein dies war keine sachlich und objektiv bedeutsame Deduktion sondern nur eine abstrakte Zusammenfassung. Es läfst sich nicht zeigen, dafs allen Erfahrungen gegenüber das Ich als vorstellend oder die Vorstellung als konstantes Sein sich behaupte. Im gesunden und festen Schlafe stellt das Ich nicht vor; wohl aber hat es auch dann Bewufstsein, da es andererseits zuweilen im Schlafe vorstellt, also nur schlummert und gewissermafsen nur seine individuelle Bethätigung gehindert und durch Übermacht physischer Kräfte und Leistungen der zugehörigen leiblichen Individualität betäubt ist, da dasselbe ferner auch während

des Schlafes die Fähigkeit bewahrt, in den Zusammenhang seines wachen Lebens sofort sich beim Erwachen wieder zurückzuversetzen und es endlich mannigfache Erfahrungen macht, die nur unter Umständen den Charakter individuell bewufster Wahrnehmungen, Vorstellungen, Denkakte, Gefühle oder Begierden annehmen. Die „Vorstellung“ bleibt also nur jeweilige Thätigkeit, das vorstellende Verhalten nur ein vorübergehender Zustand des Bewufstseins. Gelegentlich kann zwar alles vorgestellt, ebenso gut aber auch wahrgenommen und gedacht, gefühlt oder gewollt werden. Es ist eine gar willkürliche Abstraktion, den begrifflich allgemeinen Ausdruck, der nur das Gleichartige solcher Thätigkeiten seiner formell logischen Beschaffenheit nach bezeichnet, zum Inhalte eines real Wirklichen, gar von fundamentaler Bedeutung, zu hypostasieren und etwa zu sagen: Alles ist Empfindung, alles ist Wahrnehmung, alles ist Vorstellung, alles ist Gedanke oder alles ist Begriff. Damit wird etwas nur individuell Thatsächliches, Einzelnes aus dem Leben der inneren Erfahrung grundlos zum allgemeinen Prinzip erhoben, damit werden auf blofse Äufserungen von Grundkräften diese selbst zurückgeführt. Dies war der Irrtum K. L. Reinhold's, als er den Kritizismus verflachte durch seine Reduzierung aller Erfahrungen auf ein Vermögen zu Vorstellungen. — Von diesem Standpunkte standen nun an sich noch zwei Wege offen. Einige Denker nämlich sahen dieses Vermögen des Ichs nicht blos als einen formal schöpferischen Grundbegriff an sondern sie machten es zu einem schlechthin schöpferischen und absoluten Grunde des erfahrbaren Seins. Deshalb leugneten gerade sie am heftigsten alles Bestehen von unvorstellbaren Dingen, indem sie deren Kausalwirkung nicht nur mit Kant für im Speziellen unerkennbar hielten sondern sie für gar nicht denkbar erklärten und deshalb sogar ihr Vorhandensein bestritten. Dieses blos skeptische Verhalten gegen die Kausalwirkung der Dinge an sich oder gegen das Recht, sie überhaupt anzunehmen, auch wenn man darauf verzichtete, sie im Besonderen zu erkennen, führte zu den hyperkritischen Standpunkten von Änesidemus-Schulze und von Salomon Maimon. Vereinigte sich mit diesem Skeptizismus die Steigerung des Vorstellungsvermögens zu einer absoluten Wirklichkeit, so mufste sich der Fortschritt zu einem absoluten Idealismus vollziehen, den wir

bei Fichte, Schelling nnd Hegel kennen gelernt haben. Dies also war der eine von Reinhold's Verflachung der Kantischen Lehre aus mögliche Weg. Der andere ist die eben von Fries eingeschlagene Richtung. Dieser vertrat die von Reinhold wider Willen vollzogene Verflachung des Kritizismus mit klarem Bewufstsein. Fries meinte ja auch seinerseits, dafs alle Bewufstseinsakte und -Inhalte allerdings Vorstellungen seien, als solche aber eben nicht aus einem vorempirischen Vorstellungsvermögen sondern aus einzelnen inneren Erfahrungen, wie sie gerade der Natur des Menschen eigentümlich sind, hervorgehen müssen. Auch das angebliche Apriori sei eine Thatsache der inneren Erfahrung, nur empirisch werde es im Ich entdeckt; es liege nur als eine innere Erfahrung, als psychologisches Apriori den psychischen Phänomenen im menschlichen Bewufstsein voraus. Fries, als Vertreter eines psychologischen Empirismus, der freilich an der Relativität aller Erkenntnis, wie sie auf Abhängigkeit vom menschlichen Bewufstsein beruht, festhielt oder eines Anthropologismus, kannte daher kein absolutes Bewufstsein als uns zugänglichen Erkenntnisquell und liefs eben deshalb die Realität der affizierenden und dadurch kausal wirkenden Dinge bestehen. Solche realistische Wendung des Kantischen Kritizismus gerade ist es, welche Herbart voll und ganz hervorkehrte. Indem der letztere diesen vom absoluten Idealismus schlechthin beseitigten Zug der Kantischen Lehre geradezu als den beherrschenden Gesichtspunkt seiner Philosophie geltend machte, glaubte auch er nur ein Fortbildner der Kantischen Lehre und gerade ihres kritischen, dem dogmatischen Rationalismus am meisten entgegengesetzten Momentes zu sein. Indessen sowenig Herbart des letzteren ausschliefsliche Betonung des Denkens und Verstandes als einziger Quellen der Vorstellungen billigte, so sehr hielt er an der Selbständigkeit des denkenden Verstandes neben dem Erfahrungsbewufstsein fest, und die kritische Fähigkeit des ersteren, die er den gegebenen Inhalten des letzteren und zu ihnen hinzuzudenkenden Ursachen gegenüber geltend machte, führte ihn zu einer realistischen Metaphysik, die er mit einer empiristischen Theorie des Bewufstseins verband, eine Vereinigung, die für seine Philosophie höchst charakteristisch ist und zumal in seiner Psychologie hervortritt. Diese ist ja ein Teil der angewandten Metaphysik. Ohne

einige Hauptpunkte der letzteren ist sie also nicht zu verstehen; ohne metaphysische Begriffe ist überhaupt unsere Erkenntnis nicht zu verstehen. Für diese und ihr Zustandekommen ist nicht blos Erfahrung sondern nicht minder objektives, die Realität ergreifendes spekulatives Denken erforderlich. Während also nach Fries alle Erkenntnis aus Erfahrung stammt, ist sie nach Herbart zugleich metaphysisch begründet. Nicht durch vorempirische Bewufstseinsfaktoren, aber doch nie ohne metaphysische Begriffe verstehen wir nach ihm unsere Erkenntnis. Fries macht die Erfahrung, Herbart die Metaphysik, freilich die auf die Erfahrung bezogene, zur Basis aller Erkenntnis. Beneke aber, im Gegensatze zu Fries, der keine Metaphysik kennt, wie zu Herbart, dem die Prinzipien letzterer von der Erfahrung unabhängige Begriffe sind, erklärt die Metaphysik selber für eine Erfahrungswissenschaft. —

Hiernach wende ich mich zur gemeinsamen Darstellung der Hauptpunkte der Psychologien aller drei realistischen Denker, zumal Herbart's, den ich in den Mittelpunkt stelle, um dessen für uns wichtigste Lehren ich die der anderen gruppiere.

Was die metaphysischen Voraussetzungen der letzteren angeht, so dürfte Folgendes über sie genügen.

Herbart's Metaphysik ist in ihrer Eigenart nur zu verstehen, wenn man zuvörderst ihre Stellung im philosophischen Systeme sich vergegenwärtigt. Die Philosophie dieses Denkers setzt sich vor allem entgegen der auf dem Boden der Anschauung beharrenden Spekulation, welche sich erhaben dünkt über die Reflexion. Herbart's philosophische Untersuchung beginnt vielmehr mit der Aufmerksamkeit auf die Begriffe; ja er definiert die Philosophie geradezu als „Bearbeitung der Begriffe“. Dagegen erhebt sich leicht der Einwand: Bearbeitet denn nicht jede Wissenschaft Begriffe? Ja freilich; aber, so meint Herbart gleichwohl, sie ist Bearbeitung der Begriffe im prägnanten Sinne, denn die Begriffe der einzelnen Erfahrungswissenschaften lassen noch eine eigentümliche Bearbeitung inbezug auf ihre eigene Natur und mit Absehen von dem, was ihr besonderer Inhalt ist, zu, sodafs sie „klar“ und, wenn sie dazu geeignet sind, auch „deutlich“ werden, jenes, sofern mehrere Begriffe von einander, dieses, sofern ihre Merkmale unterschieden werden. Diese Behandlung — welche Sache der Logik sei —, geht

nun aber blofs den Inhalt der Begriffe rein als solchen, lediglich den gedachten Inhalt als Objekt fertiger formaler Gebilde des Denkens an, also abgesehen von ihrem Ursprunge sowie von der aufserhalb des Denkens liegenden Wirklichkeit, auf die sich ihr Inhalt etwa bezieht. Beachten wir den letzteren Gesichtspunkt, so gelangen wir zuerst zur Metaphysik, die eine zweite Art methodologischer Behandlung der Begriffe lehrt, und sodann zur Ästhetik, während die Rücksichtnahme auf den ersteren zur Psychologie und Naturphilosophie führt. — Die in unserem Denken vorhandenen Begriffe sind nämlich einmal solche, deren Inhalt gegeben ist und seinem Ursprunge nach sinnlich ist. Die Anzahl dieser Begriffe ist die gröfseste und zwar bei weitem. Ihr sinnlicher Ursprung ist augenscheinlich von der Art, dafs er von der Entwicklung unseres Bewufstseins, den Reizeindrücken des letzteren und deren Veränderungen abhängt, also auf Erfahrung beruht. Eben deshalb ist der Inhalt dieser sinnlichen, gegebenen oder physischen Begriffe, kurz dieser Erfahrungsbegriffe unmittelbar abhängig von der Natur der die Erfahrung machenden Subjekte, nicht von der der Dinge, deren Reize das Bewufstsein erregen. — Es giebt aber auch noch andere Begriffe, die nicht oder mindestens nicht blos empirischen Ursprungs sind, weil sie unser Denken nach irgend einer von zwei Richtungen zu unbedingter, also nicht von irgend welcher Erfahrung abhängigen und deshalb auch sicherlich sachlich begründeten und objektiven, unmittelbar evidenten Wertschätzung veranlassen, indem sie entweder unseren Beifall oder unser Mifsfallen erregen. Dies sind die ästhetischen Begriffe, welche, da nichts schlechthin Einfaches gefällt oder mifsfällt, auf harmonische oder disharmonische Verhältnisse sich beziehen müssen. Betrifft dieses Gefallen oder Mifsfallen uns selbst und unser Handeln, so sind es im Besonderen praktische oder ethische Begriffe, die wir beurteilen. Die Ethik ist deshalb nur ein Teil der Ästhetik im weiteren Sinne, und das Sittliche beruht auf Urteilen über gewisse Grundverhältnisse des Wollens. Aus diesen sittlichen Urteilen gehen als Begriffe die sittlichen Ideen oder Musterbilder hervor, deren wir thatsächlich und erfahrungsgemäfs fünf vorfinden: 1) Die Idee der inneren Freiheit gemäfs dem Gefallen, das besteht in der Übereinstimmung zwischen dem Wollen, d. h. dem eine Hand-

lung bewirkenden Bewufstsein und der Beurteilung, 2) die Idee der Vollkommenheit, sofern uns gefällt die Gröfse der Freiheit nach Stärke der einzelnen Willensregung, der Summe oder dem Reichtum solcher Erregungen sowie dem System oder dem einstimmigen Verhältnis derselben, 3) die Idee des Wohlwollens, sofern eine Person die Wünsche Anderer sich zu eigen macht und eben dies gefällt, 4) die des Rechts, sofern die Handlungen der Personen in ihrem gegenseitigen Verhältnis beim Gefallen in Betracht kommen (— ist doch das Recht nichts als Einstimmung mehrerer Willen zur Vermeidung des Streits gedacht —) und die Idee der Billigkeit, sofern überdies die Absicht der Handlung dabei berücksichtigt wird. Doch es stehe mit diesen ethischen wie den ästhetischen Urteilen sonst wie es wolle, jedenfalls seien sie unbedingt, schlechthin gültig, ihre Begriffe nicht der Erfahrung entlehnt, die durch sie bestimmten Werte absolut, sachlich begründet und für den, der auch nur auf sie hingewiesen oder aufmerksam geworden, so evident, dafs keine weiteren Zweifel und Bedenken dem denkenden Verstande Schwierigkeiten machten. Anders stehe es mit den gegebenen, physischen oder Erfahrungsbegriffen von sinnlichem Gehalte und unmittelbar subjektivem Ursprunge. Letztere enthalten eben dieser ihrer Natur willen zum grofsen Teile Widersprüche. Ihr Inhalt ist etwas, was für unser Denken von Haus aus nicht nur eine lediglich subjektive Bedeutung, sondern einen mit seinen Anforderungen in Widerspruch stehenden Sinn hat. Den physischen oder Erfahrungsbegriffen gegenüber genügt also nicht blos die logische und formale Bearbeitung der Begriffe, sondern entsteht die Anforderung einer zweiten, die Wirklichkeit und objektive Gültigkeit ihres Inhalts angehenden, materialen Bearbeitung, deren methodologische Aufgabe es ist, die Widersprüche der Erfahrungsbegriffe zu beseitigen, diese Begriffe gemäfs dem mit dem Denken vereinbaren Sinn des ihnen zu Grunde liegenden wahrhaft Wirklichen und Seienden zu berichtigen, welches eben Sache der Metaphysik als der Wissenschaft von der Begreiflichkeit der Erfahrung ist. Erst nachdem diese ihre Aufgabe erledigt hat, kann das Denken und die Wissenschaft auch die besonderen Arten des erfahrbaren Wirklichen und ihren Ursprung in Betracht ziehen, und sich je nachdem die physischen Objekte unser Ich und seine Be-

wufstseinsinhalte oder die Welt und die Dinge sind, mit den Objekten der inneren oder äufseren Erfahrung beschäftigen. Die Wissenschaft von den ersteren ist die Psychologie, die von den letzteren die Naturphilosophie, beide zusammen bilden — und zwar so, dafs ihnen als dritte angewandte Disziplin noch die Theorie von dem gemeinsamen Grunde jener Erfahrungsobjekte koordiniert werden kann, nämlich die natürliche Theologie, mit dieser — die angewandte Metaphysik. „Natürliche Theologie", vor allem aber „Psychologie" und „Naturphilosophie" setzen als „angewandte Metaphysik" die „allgemeine Metaphysik" voraus. Diese zerfällt in folgende 4 Teile: Methodologie, als Lehre von der metaphysischen Methode, Ontologie (Seinslehre), Synechologie oder Lehre vom Stetigen, welche die Kontinua d. h. Raum, Zeit und Bewegung ergründet, endlich Eidologie, Lehre von den Bildern oder Vorstellungen. Wie dieser vierte Teil zur „Psychologie", so führt der dritte zur „Naturphilosophie" über.

Die Methode, durch welche Herbart die Widersprüche der Erfahrungsbegriffe zu beseitigen denkt, ist die der „Beziehungen". Widerspruch ist allemal dann vorhanden, wenn ein a einem b gleich sein soll, aber nicht ist. Die gewünschte Gleichsetzung bleibt aus, so lange wir a nur als ein Ding setzen. Das auf solche Art Unerreichbare wird aber vielleicht dann bewirkt, wenn wir a in mehrere Dinge a b c zerlegen. Aus dem „Zusammen" der Vielen erkläre sich dann, was aus dem a allein und seinen isolierten Elementen unbegreiflich sei. Dieses „Zusammen" ist aber eine vom Denken zwischen den Elementen des Wirklichen gestiftete „Beziehung". Darum bezeichnet Herbart die metaphysische Methode, die notwendigen Ergänzungen zum Gegebenen, zur Erfahrung aufzufinden, als Methode der Beziehungen. Diese ist auch vergleichbar dem Verfahren der Mechanik, die behufs ihrer Erklärung eine Bewegungsrichtung in Komponenten zerlegt. Soche Fiktionen oder Substitutionen, solche Hülfsbegriffe, die obschon sie nicht real sind, zu wertvollen Durchgangspunkten für das Denken werden, hat auch die allgemeine Metaphysik zu benutzen, deren Methode der Beziehungen insofern auch die der „zufälligen Ansichten" genannt werden könne. Man schafft ihr gemäfs den Widerspruch fort, indem man das eine Glied desselben vervielfältigt. — Schon jede

höhere Skepsis stöſst auf solche Widersprüche. Die Erfahrung enthalte hauptsächlich deren vier, die innere einen einzigen im Begriff des Ichs, das zugleich Subjekt und Objekt sein solle, die äuſsere drei: einen ersten im Begriffe des Dings, dieser realen Einheit mit vielen Merkmalen, einen weiteren in dem der Veränderung, die „so“ und „nicht so“ in Eins faſst, endlich einen dritten im Begriff des Stetigen wegen der unendlichen Teilbarkeit des Raumes und der Materie. — Solange die Widersprüche bleiben, habe die Erfahrung nur „Schein“. Der Maſsstab der Metaphysik und des Denkens aber sei das „Sein“. Dieses also sei vor allem zu bestimmen. Auch Kant nenne alle Erfahrung blos „Erscheinung“. So könne man freilich das durch sie Gegebene bezeichnen; nur sei nicht zu vergessen, daſs alle Erscheinung etwas voraussetzt, was erscheint. Wäre nichts, würde auch nichts erscheinen. Wieviel Schein, soviel Hindeutung auf das Sein Nicht unmittelbar, wohl aber mittelbar seien die Dinge an sich zu erkennen. Nicht blos zu setzen sondern zu erkennen also sind sie nach Herbart und zwar durch Verfolgung der im Schein liegenden Andeutungen auf das Sein. Unmittelbar sind die Erfahrungsbegriffe also wohl gültig, wohl auf Erfahrung anwendbar, aber sie sind nicht denkbar und notwendig, bevor sie metaphysisch berichtigt sind gemäſs dem Grundbegriffe des Seins und durch die Methode der Beziehungen. Das Sein aber ist die absolute Position, die Setzung schlechthin. Wenn wir darauf Verzicht leisten, Verzicht leisten müssen, etwas, was wir denken, wieder aufzuheben, so ist es schlechthin. In solchem Falle müsse zugleich die Qualität des Seins so beschaffen sein, daſs dieses der Setzung angemessen ist. Es dürfe keine negativen Prädikate haben, müsse auch schlechthin einfach sein, da es sonst mit Relation und dadurch auch mit Negation behaftet würde. Weil es absolute Position ist, so ist es auch der Quantität nicht zugänglich. Nur die Vielheit des Seienden wird offen gelassen, aber dass jedes selbständige Reale schlechthin einfach ist, wird nachdrücklichst behauptet. Dies ist für die Folgerungen gar wichtig. Denn ohne Vielheit fehlte der Punkt, an dem die Methode der Beziehungen ansetzen kann, um durch irgend ein „Zusammen“ die Widersprüche aufzuheben. So haben die scheinbaren vielen Eigenschaften Eines Dinges ihren eigentlichen Grund in dem Zusammen vieler Dinge, deren

jedes eine einfache Qualität hat. Auch „Veränderung" giebt's nicht sondern alles Geschehen ist Selbsterhaltung des Realen, des Seienden. Wo die Realen sich begegnen, widersteht jedes dem anderen, und so entsteht der Schein der „Veränderung". Denken wir uns $\alpha + \gamma$ und $\alpha - \gamma$ verbunden. Hier hebt Plus und Minus sich auf, „+" thut, was es thun muſs, ebenso „—". Nun haben wir also 2α. Der Schein der „Veränderung" ist da, aber in Wahrheit hat jedes Reale sich selbst erhalten. Das $(+ \gamma)$ that, was es seiner Natur nach thun muſste, ebenso wie das $(- \gamma)$. — So weist Herbart's Spekulation einerseits auf die Eleaten hin und andererseits auf Leibniz. Mit jenen erkennt er das Sein als das absolut Wirkliche an, mit diesem nimmt er eine Vielheit des Seienden an. In diesem Sinne erblickte man in Herbart's Philosophie wiederholt mit Recht einen pluralistischen Realismus. — Ähnlich löst Herbart den Hauptwiderspruch, den der Erfahrungsbegriff des Stetigen enthalte. Die in ihm gedachte Kontinuität der Materie widerspreche ja dem Bestehen der letzteren aus endlichen Teilen. Und doch müsse die Materie solche insofern haben, als sie als endliche Grösse gegeben, daher vorhanden sei als „die Summe aller Teile, deren jeder bestehen kann unabhängig von den übrigen". Andererseits als den Raum ausfüllendes ausgedehnte Reale gedacht, müsse die Materie eben kontinuierliche, ins Unendliche teilbare Gröſse sein. So werde dieselbe in der That widerspruchsvoll gedacht als „eine endliche Gröſse, welche eine Menge unendlicher Teile ist". Indessen auch dieses ausgedehnte Sein sei nur Schein. Alle Raumverhältnisse beruhten nämlich blos auf dem Zusammentreffen der Bilder von den Dingen in der sie abspiegelnden Intelligenz: sie sind ein objektiver Schein, welcher in dem das Zusammen und Nichtzusammen der einfachen Wesen auffassenden Denken entsteht. Sie erscheinen uns daher räumlich, obgleich sie es nicht sind, weil wir im Denken ihr Zusammen und Nichtzusammen auffassen müssen. Der bezeichnete Widerspruch verschwinde mit der Annahme eines „intelligibelen Raumes" mit „starren", von einer bestimmten Anzahl von Punkten gebildeten, also endlich teilbaren, keineswegs kontinuierlichen Linien. Alle Veränderung, als auf einem Wechsel des Zusammenseins beruhend, beweise, daſs die einfachen Wesen zusammen und auch nicht zusammen sind.

Um dies zu denken, werde ein intelligibler Raum erheischt, worin dieses Kommen und Gehen der Substanzen stattfinde. Dieser intelligible Raum sei das bloſse Bild des Seienden in unseren Vorstellungen, welches zur Erklärung der verschiedenen Lagen und Stellungen der einfachen Wesen in ihrem Zusammen und Nichtzusammen notwendig hinzugedacht werde. — Der letzte in den Erfahrungsbegriffen enthaltene Hauptwiderspruch, der des Ichbegriffs führt uns unmittelbar über zur Psychologie.

Diese ist auf innere Erfahrung angewandte Metaphysik. Was dem Nachdenken über solche Erfahrung unmittelbar vorliegt, sind die Thatsachen des Bewuſstseins, welches letztere ein Zustand ist, der nur unter gewissen Umständen das psychische Dasein begleitet. Die Prinzipien der Psychologie bilden also die Grundthatsachen des Bewuſstseins als die Anfangspunkte alles psychologischen Nachdenkens. Diese Thatsachen werden teils unwillkürlich gefunden, teils absichtlich gesucht und zwar mittels Beobachtung unserer selbst oder anderer, zu deren Verwertung wir jedoch bei ihrer Ausdeutung auch der Selbstbeobachtung bedürfen. Mittelbar aber gehört alles wirkliche Vorstellen und sein Inhalt, nicht nur das eigene wirkliche Vorstellen, zu den Thatsachen des Bewuſstseins. Ja selbst das eigene wirkliche Vorstellen wird nicht immer unmittelbar beobachtet, gleichwohl ist es auch dann zu den Thatsachen des Bewuſstseins zu rechnen. Wir müssen zu diesen und den Arten, sie zu erfahren, also auch die Beobachtung der Produkte unserer vorstellenden Thätigkeit zählen, sogar in dem Falle, wo die innere Wahrnehmung dieses unseres Verhaltens gefehlt hätte.

Diese Entschiedenheit, mit welcher Herbart für die wissenschaftliche Verwertbarkeit der inneren Erfahrung und Wahrnehmung eintritt, ist etwas, worin er sich auf's Engste mit Beneke berührt und mit diesem Kant gegenüber sich im Rechte befindet, mag es auch richtig sein, daſs diese Wahrnehmung unserer selbst nicht unmittelbar zur Selbstbeobachtung werden kann, weil die Aufmerksamkeit zugleich das Subjekt so in den Vordergrund drängt, daſs die Unbefangenheit leidet und das Phänomen selbst getrübt wird. Immerhin bietet alsdann die Brentano'sche „Selbstbetrachtung im Gedächtnis" einen Ersatz, demgemäſs mittelbar auch die Selbstbeobachtung sich regulieren läſst. Dazu kommt, daſs Volkelt's Darlegungen im Artikel

„Psychologische Streitfragen", (in Fichte's Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik v. 1887) immerhin so viel beweisen, dafs die Selbstbeobachtung auch wissenschaftlich zulässig und bedeutsam erscheint in der Gestalt desjenigen, was ich bezeichnen möchte als eine innere Wahrnehmung, bei welcher die Aufmerksamkeit unwillkürlich in bestimmter Richtung konzentriert wird.

Analog denjenigen der äufseren Erfahrung sollen auch die in der inneren gegebenen Begriffe von Haus aus widerspruchsvoll sein. Den wichtigsten und fundamentalsten Widerspruch aber unter den Begriffen der inneren Erfahrung enthält der des Ichs. Aus den in dem Begriff des Ichs liegenden Widersprüchen entsteht das metaphysische Problem der Psychologie, und die Aufgabe, die in Bezug auf diese Disziplin die Metaphysik und ihre Methode der Beziehungen zu lösen hat, ist die, jene notwendige Umwandlung des Ichbegriffs zu finden, durch welche dessen Widersprüche beseitigt werden. Der Begriff des Ichs habe ja sein Wesen in dem des Selbstbewufstseins. In diesem werde eine Identität von Willen und Sein, von Subjekt und Objekt behauptet, die jedoch undenkbar sei und zwar doppelt undenkbar, weil diese Erklärung des Ichbegriffs entweder einen endlosen Progressus oder einen Zirkel enthalte. Denn — was letzteren betrifft, — so werde das Ich als Subjekt durch das Ich als Objekt und umgekehrt erklärt. Jener Prozefs jedoch liege insofern vor, als das Ich, falls es dasjenige Vorstellende ist, welches sich d. h. sein Vorstellen vorstellt, es immer wieder nur sein Vorstellen vorstellen mufs, in einer endlosen Reihe dasselbe vorstellend, sodafs es niemals dazu kommen könne, sich selber vorzustellen. Mit Recht bemerkt Harms, dafs weder jener Zirkel noch dieser Progrefs vorliege. Solche falsche Erklärungsweisen seien übrigens nur logische Fehler, noch nicht geradezu Widersprüche, zu denen sie Herbart erst selber aufbausche. Zuvörderst enthalte die Identität von Subjekt und Objekt gar keinen Widerspruch. Nur wenn das Seiende es seiner Natur nach ausschlösse erkannt zu werden oder das Wissen nicht das Sein sondern nur einen Schein zum Inhalt haben müfste, würde die Identität von Sein und Wissen undenkbar sein. Da dies nicht der Fall ist, liege kein Widerspruch darin, dafs das erkennende Subjekt selber das ist, was es erkennt, und dafs es erkennt, was es ist. — Um zu wissen, dafs ich weis, sei ferner kein unendlicher Prozefs

nötig, sondern nur dies, daſs das erste Wissen das zweite bedinge. Ohne zu wissen kann niemand von diesem seinem Zustande wissen. Nur der Denkende kann auch denken, daſs er denkt. Deshalb braucht aber nicht das erste Denken und Wissen erst durch das zweite zu einem solchen zu werden. Nur in diesem Falle entstände ja ein unendlicher Prozeſs. (So Harms, „Die Philosophie in ihrer Geschichte", Bd. I, S. 382 u. „Die Philosophie seit Kant", S. 536 fgg.) Herbart übersieht, daſs es ein Wissen geben kann und thatsächlich giebt, welches noch nicht zur Klarheit des Selbstbewuſstseins gelangt zu sein braucht, sowie daſs es ein empirisches Ich und Wissen giebt, welches der Differenzierung in Subjekt und Objekt voraufgeht, nämlich die Empfindung, und überdies ein vorempirisches Bewuſstsein, das nicht bloſs als konstantes Subjekt, sondern als konstantes Sein sich unserer kritischen Selbstbesinnung erweist und dem gegenüber das Ich rein als empirisches Subjekt wie alle seine Objekte als eine sekundäre Wirklichkeit für uns sich darstellen. Vollends verkehrt ist es deshalb, das Ich, wo es seiner fundamentalen Natur nach analysirt werden soll, nur nach seinen bloſs formalen individuellen und jeweiligen Bethätigungen zu bestimmen, lediglich die zufällige Seite seiner Erscheinung, daſs es zuweilen in der Gestalt klaren Selbstbewuſstseins zur Erfahrung kommt, in's Auge zu fassen, und abzusehen von dem wesentlichsten der Erscheinung immanenten Faktor seiner überindividuellen Konstanz. Infolge dieser ist es ja ein beharrliches Sein in innerer Erfahrung, dessen Natur wir unserem kritischen Bewuſstsein gemäſs und in Übereinstimmung mit dem, was wir in solcher Erfahrung erleben, nur gerecht werden, wenn wir sie im Sinne der Kategorie der Substanz näher bestimmen (cf. ähnliche Bedenken gegen Herbart bes. bei J. B. Meyer, Kant's Psychologie, S. 245 fg. u. auch unten IV. C. 3.) — Herbart aber denkt anders über den Sachverhalt. Er beharrt dabei, die Erfahrung des Ichs für Täuschung und Schein zu erklären. Die Erfahrung gilt ihm auch hier nicht für eine Erscheinung, die ein Erzeugnis des Zusammenwirkens vorempirischer und empirischer Faktoren ist und deren objektiv gültige Erkenntnis auf gleichen Faktoren beruht, deshalb in Anwendung apriorischer Bewuſstseinsmomente auf sinnlich entstandene und sinnenmäſsig auffaſsbare Inhalte besteht, sondern das in innerer Erfahrung sich

darbietende Ich ist unmittelbar ein bloſser Schein, zwar unvermeidlich, aber sein Begriff in sich widersprechend und sein Inhalt als real vollständig aufzugeben und durch einen anderen zu ersetzen. Das Ich habe gar keine eigene Realität sondern sei nur Produkt eines Vorstellungsgewebes. Denn, meint Herbart, das wissende sei durchaus nicht dasselbe wie das gewuſste Ich, vielmehr liege die Sache so: das im Selbstbewuſstsein beobachtende Subjekt ist eine Vorstellungsgruppe, das beobachtete Objekt eine andere. Die jedesmal neugebildeten Vorstellungen werden ja beispielsweise von schon vorhandenen, älteren appercipiert; die an letzter Stelle appercipierende werde aber nicht selbst wieder appercipiert. Nicht ein einheitliches Wesen, das sich selbst vorstelle, könne das Ich sein; das Vorgestellte sei vielmehr ein Vielfaches, das Ich selber nur die Durchkreuzungsstelle zahlloser Vorstellungsreihen; beständig seinen Platz ändernd existiere es bald in dieser bald in jener Vorstellung. Nun seien wir im Stande, den Durchschneidungspunkt der im Ich zusammentreffenden Vorstellungsreihen von diesen Reihen zu unterscheiden. Thue man dies und bilde man sich noch dazu ein, daſs man, während man in Wahrheit nur von jeder einzelnen abstrahieren könne, von allen vorgestellten Reihen abzusehen vermöge: so entspringe der Schein eines sich gleichbleibenden Ichs als einheitlichen Subjekts aller unserer Vorstellungen. Thatsächlich jedoch sei das Ich nicht der Quell unserer Vorstellungen sondern das letzte Ergebnis aus ihrer Verbindung. Die Vorstellung, nicht das Ich, sei also der Grundbegriff der Psychologie. — Mag indeſs das empirische Ich selbst auf diese Weise entstehen, das vorempirische entsteht nicht so, sondern wird als gar nicht irgendwie empirisch entstanden auf andere Weise, wie längst nachgewiesen wurde, erkannt. Indeſs auch das empirische Ich könnte nur als theoretisches Subjekt, nicht als praktisches so entstanden gedacht werden, und wiederum auch jenes höchstens, sofern es zugleich Objekt eines von klarem Selbstbewuſstsein begleiteten theoretischen Wissens ist. Schlieſslich ist es nicht richtig, daſs wir nichtvon allen Vorstellungsreihen abstrahieren können. Da wirZustände kennen, in denen wir nicht vorstellen, so geht dies wohl an. Da aber sogar diese Einsicht uns nur das Denken lehrt und da letzteres zu seiner Bethätigung keiner sinnlichen Reize unmittelbar bedarf, auch beim Zweifeln an aller Exi-

stenz wir uns dennoch der eigenen Existenz in diesem Zweifeln als der eines Denkend-Seins inne bleiben, so ist es gerade dieses nicht sinnliche Verhalten, durch welches das Bewuſstsein selber sich in seiner nicht empirischen (und zwar nicht minder nach subjektiver wie objektiver Seite hin überindividuellen) Natur erfaſst, wie schon wiederholt, zumal Liebmann gegenüber bewiesen wurde (cf. oben III, c, 2 α). Obschon nun Herbart nicht dieses transscendentale Bewuſstsein als vorempirisches Ich kennt, noch letzteres als Quell einer dem empirischen Ich immanenten substantiellen Einheit, sondern die Vorstellung und damit ein bloſs vorübergehendes Phänomen als psychologische Grundthatsache ansieht, ist er doch der Meinung, daſs selbst jenes nur scheinbar reale Ich ohne seelische Substanz unerklärbar sei. Nur das Ich soll in keiner Weise diese Substanz sein. Dieses Ich bleibe „ein Resultat anderer Vorstellungen, die aber, um dies Resultat zu ergeben in einer einzigen Substanz beisammen sein und einander durchdringen müssen“. Daſs bei Herbart das Phänomen der Vorstellung die Priorität gegenüber allen anderen psychischen Phänomenen gewinnt, wenigstens deren empirisches Fundament bildet, geschieht also in Folge der schon an Fries getadelten realen Hypostasierung des abstrakten Namens für eine Beschaffenheit, die irgendwie alle psychischen Inhalte unter Umständen haben können; nur daſs bei Fries die Vorstellung zugleich zum Grundvermögen alles Bewuſstseins gemacht wurde. Wie wichtig aber für Herbart auch schon der Umstand wird, daſs die Vorstellung Grundeigenschaft, wenn auch nicht Grundkraft der Seele sein soll, zeigen seine näheren Bestimmungen über die seelische Substanz. Solche setzt er also nicht nur als beharrliches Substrat der inneren Erfahrung, sondern als ein deren Phänomenen zu Grunde liegendes Ding an sich, indem er mit Überschreitung der Kantischen Grenzbestimmung von letzterem eine spezielle Erkenntnis zu besitzen glaubt. Allerdings bezieht sich diese Erkenntnis nur auf das Sein, nicht auf das Wirken der Seele. Ist doch alle Veränderung nach Herbart nur scheinbar, lediglich Folge des Scheines, den irgendwie das Zusammen von Vielen auf den Beobachter macht, nichts an sich Wirkliches. Alle Veränderung stammt nur von auſsen, beruht auf den Substanzen selber fremden, ihnen gegenüber zufälligen Umständen und auf ebenso zufälligen Ansichten

von den Verhältnissen, in denen das Viele zusammen ist. Nicht eine Substanz ist Grund der Veränderung, die als deren innere Ursache Kraft oder, wo deren Bethätigung eine Grenze und inneres Maass hat, ein Vermögen ist, sondern alle Veränderung beruht auf äufseren Umständen, geht rein mechanisch zu; ja selbst solch äufsere Ursache ist die Seele nicht von Haus aus, sie wird es erst durch das Zusammensein mit anderen Realen und dann eben nur als Analogon einer physischen Kraft. Freilich ist die Seele nicht ein Reales wie die übrigen Realen. Die Seele hat einen Vorzug. „Die Seele", sagt Herbart in der Einleitung, „ist die erste Substanz, auf deren bestimmte Annahme die Wissenschaft führt. Sie ist dasjenige einfache Wesen, welches um der ganzen Komplexion wegen gesetzt wird, die wir vor Augen haben, indem wir alle Vorstellungen als die unsrigen betrachten. Die Einheit dieser Komplexion erfordert ein einiges Wesen, welches, schon weil es real ist, im strengsten Sinne einfach sein mufs. Die Unsterblichkeit der Seele versteht sich wegen der Zeitlosigkeit des Realen von selbst". — In der That erklärt hiermit Herbart ganz im Sinne des unkritischen Dogmatismus, den Kant widerlegt hat, und mit dem umgekehrten Fehler des Materialismus d. h. in einer diesem Standpunkte nur qualitativ entgegensetzten Bedeutung, ein als lediglich inneres Sein blofs gedachtes Wesen für ein substantielles Ding an sich. — So dogmatisch und idealistisch Herbart in dieser Hinsicht verfährt, so empiristisch, ja zugleich auch materialistisch ist seine Erklärung der Veränderungen dieser Substanz und zwar nicht nur, weil er, wie schon erwähnt, alles seelische Leben als äufserliches und mechanisches Geschehen betrachtet, sondern weil er es noch dazu nur aus der Empfindung als der einzig grundlegenden Vorstellungsform ableitet. So gelangt Herbart denn zu einer sowohl mit der früher wiederholt betonten Thatsache, dafs bei jeder Fortentwicklung des seelischen Lebens zu vollkommeneren Stufen ihrer Erfahrung immer wieder eine Neuschöpfung aus dem Grunde des Bewufstseins stattfinden müsse (cf. bes. oben S. 123 fgg. u. S. 137) als auch mit dem berechtigten Sinne von Seelenvermögen, die als Grundkräfte für stetige Erregbarkeit in gewisser Richtung zu fordern waren, sowie endlich mit den oben nachgewiesenen Grenzen der Messung psychischer Vorgänge unvereinbaren empiristischen Theorie des

Vorstellungswechsels, indem er diesen nur nach Analogie der Lehren, welche die Statik und Mechanik, diese zwei Specialdisciplinen der Physik aufstellen, behandelt.

Die Hauptpunkte dieses empirischen Teiles der angewandten Psychologie, welche für die Natur der Seele und deren scheinbare Veränderungen von Wichtigkeit erscheinen, sind folgende.

Weil die Seele selber eines jener Realen ist, welche an sich unveränderlich in mannigfache Beziehungen zu anderen eintreten und sich diesen gegenüber erhalten, bleibt sie zwar in ihrem einfachen Wesen so unerkennbar wie die übrigen, wird uns aber in ihren Selbsterhaltungen bekannt. Da wir sie nun als einheitlichen Grund zu unseren inneren Erfahrungen hinzudenken müssen, diese wiederum gerade sofern sie alle uns zugehörig sind — und zwar sind sie dies jedesmal als eine Art Vorstellungen —, solchen Grund erheischen, so könnten alle seelischen Selbserhaltungen als Vorstellungen bezeichnet werden. Die Gesamtheit der psychischen Vorgänge und Thatsachen sind somit nach Herbart in Vorstellungen bestehende Selbsterhaltungen der Seele; die erscheinende Mannigfaltigkeit der Vorstellungen aber ist lediglich auf Rechnung der Unterschiede in den Störungen von deren Selbsterhaltung zu setzen, deshalb nur für den Beobachter, nicht an sich vorhanden. Die an sich aller Anlagen und Triebe baare Seele ist nicht von Haus aus eine vorstellende Kraft sondern sie wird es erst unter Umständen, nämlich infolge davon, dafs andere Reale sie zur Selbsterhaltung reizen. Die Gesamtheit der zu solcher Reizwirkung vorzugsweise veranlafsten mit der Seele in unmittelbarer Beziehung stehenden Realen ist ihr Leib. An einem Punkte dieses Aggregats einfacher Wesen, welches das Mittelglied des Kausalverhältnisses zwischen Seele und Aufsenwelt bildet, im Gehirn, hat die Seele ihren beweglichen Sitz.

Indefs nicht **alle** Vorstellungen sind Erzeugnisse der Seele **selber**, sofern sie ihre Selbsterhaltung behauptet, sondern nur die **einfachsten** sind deren eigene Produkte. Diese einfachsten Vorstellungen sind die bei aller Verschiedenheit doch den vermittelnden leiblichen Organen gemäfs in bestimmte Gruppen klassifizierbaren Empfindungen, Gerüche, Töne, Farben. Empfindungen hervorzubringen ist die Art, durch welche die Seele sich gegen drohende Störungen ursprünglich

in ihrem Vorstellen behauptet. Weil solche als Empfindung einmal entstandene Vorstellung nur ein Akt seelischer Selbsterhaltung war, kann sie auch nicht aus der Seele selber wieder verschwinden, höchstens in deren jeweiliger Erfahrung und zu einem gewissen Zeitpunkt ihres veränderlichen Scheines verdunkelt werden. Stets vielmehr beharrt die einmal entstandene Vorstellung und steht dabei mit anderen Vorstellungen nach festen dem Naturgeschehen analogen Gesetzen in Wechselwirkung. Während die Empfindungen als ursprüngliche Vorstellungen die einzigen sind, welche die Seele vermöge unmittelbarer Selbsterhaltung erzeugt, sollen alle übrigen Vorstellungen oder psychischen Phänomene nur hervorgehen aus dem gesetzmäſsigen Wechselspiel dieser primitiven. Nicht bloſs Raum, Zeit und Kategorien, die Kant irrig als apriori vorhanden angesehen habe, nicht nur diese auch sonst für so fundamental geltenden Faktoren des theoretischen Bewuſstseins, sondern auch die übrigen Erscheinungen des letzteren und selbst die des ästhetischen und praktischen Bewuſstseins gehen nach Herbart durch mechanische Assoziation aus den Empfindungen hervor oder aus anderen Vorstellungen. Ursprüngliches Phänomen der inneren Erfahrung ist lediglich das Vorstellen, eigentlich nur das einfache Vorstellen, das Empfinden. Auf dieses, mindestens auf das Vorstellen, lassen sich alle psychischen Ereignisse zurückführen. Raum, Zeit und Kategorien, ferner Aufmerksamkeit, Gedächtnis, Urteil, aber auch Gefühl, Begierde und Wille beruhen nach Herbart auf Vorstellungen. Das gesamte höhere geistige Leben gilt ihm für Ergebnis eines psychischen Vorstellungsmechanismus, zu dessen Entstehung es keiner erneuten Selbstthätigkeit der Seele bedarf, sobald diese nur einmal die Grundlage von Vorstellungen geschaffen hat. — Es mag sogleich an dieser Stelle hervorgehoben werden, daſs Herbart mit seiner Behauptung, daſs die Empfindungen ursprüngliche und einfache Vorstellungen seien, demselben Irrtum verfällt wie Lipps, den sicherlich der englische Sensualismus und Empirismus zu diesem Irrtum durch den bei ihm originalen Fehler verleitet hat. Herbart's Bestreitung alles Apriorischen aber beruht auf einer offenkundigen Verwechselung desselben mit dem Angeborenen. Durch Kant jedoch war der Begriff des Apriorischen von der temporalen Bedeutung befreit worden, jedenfalls sachlich, mag

auch der Ausdruck hin und wieder nicht präzis genug sein, um eine andere Deutung schlechthin abzuwehren (cf. Harms, die Philos. seit Kant, S, 148 — 58, bes. S. 149, 151 u. 154). Sagt doch Kant ausdrücklich in der Schrift „Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik entbehrlich werden soll“, (s. Hartenstein'sche Ausg. Bd. III, S. 359): „Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffenen oder angeborenen Vorstellungen; alle insgesamt.... nimmt sie als erworben an. Es giebt aber auch eine ursprüngliche Erwerbung...., folglich auch dessen was vorher gar nicht existiert, mithin keiner Sache vor dieser Handlung angehört hat. Dergleichen ist erstlich die Form der Dinge im Raume und in der Zeit, zweitens die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in Begriffen; denn keine von beiden nimmt unser Erkenntnisvermögen von den Objekten, als in ihnen an sich selbst gegeben her, sondern bringt sie aus sich selbst a priori zu Stande“. Kurz nicht das Angeborene sondern das der eigenen Selbstthätigkeit des Bewuſstseins Entstammende ist das, was Kant a priori nennt. Nur das setzt die ursprüngliche Erkenntnis voraus, daſs ihr keine andere vorhergeht, von der sie abgeleitet wird, sondern daſs sie erst durch diese Erwerbung entsteht. Es ist ähnlich wie beim Eigentum. In derivativer Weise erwerbe ich dies durch Kauf, in ursprünglicher durch Okkupation, durch Arbeit. Vor dieser war kein Eigentum, Kauf aber setzt solches voraus; freilich setzt auch die ursprüngliche Erwerbung einen Stoff voraus, der Eigentum werden kann. Ebenso setzt die ursprüngliche Erwerbung von Erkenntnissen, die als solche a priori sich vollzieht, einen Stoff, der unabhängig von ihr da ist, voraus, in den meisten Fällen einen gegebenen, durch die Sinne dargebotenen Stoff. Allein wie bei der ursprünglichen Erwerbung von rechtlicher Art deren Stoff erst durch die Handlungen der ursprünglichen Erwerbungsweisen zum Eigentum wird, dieses also weder angeboren ist noch, wie man sagt, sich von selbst versteht, so ist auch der vor der Handlung des Geistes in den Sinnen oder sonst vorhandene Stoff noch keine Erkenntnis sondern wird solche erst durch die Formen und Handlungen des Geistes. Dieser als Subjekt hat die Formen nicht, ohne daſs er den Stoff der Sinne ordnet; seine Formen sind nichts Totes, in dem Subjekte Ruhendes, keine leeren und fertigen Gefäſse für Aufnahme des

Stoffs der Sinne, sondern konstante Elemente der lebendigen Erkenntniskraft selber. Gewifs haben wir früher gedacht als wir das Denken denken; die Formen des Denkens sind bereits beim ersten Denken in Ausübung — längst, bevor wir sie selber zur Erkenntnis bringen. Wir schauen früher alles im Raum und der Zeit an, ehe wir in der ursprünglich formgebenden Thätigkeit der Anschauung und des Verstandes den Grund der Apriorität der reinen Grundgestalten des sinnlichen wie begrifflichen Bewufstseins, des Raumes und der Zeit sowie der Kategorien erkennen. Diese Faktoren sind bei allen dieselben, werden von allen Menschen jederzeit ihrer geistigen Organisation gemäfs angewandt bei Erkenntnis irgend eines besonderen Gegenstandes, sind dieser stets notwendig, können aus jeder Erfahrung entnommen, müssen bei jeder vorausgesetzt werden. Kurz sie gelten streng notwendig und schlechthin allgemein. Die Erkenntnis a priori entspringt deshalb zwar zugleich mit der empirischen, sie ist aller Empirie immanent, aber sie stammt nicht aus ihr sondern aus der selbstthätigen Arbeit des Subjekts, welches den vorgefundenen Stoff der Sinne oder der Vernunft (z. B. die praktischen Ideale) zu einer Erkenntniswelt verarbeitet. Wohl kann eine Erkenntnis aus einer anderen erworben werden; aber diese derivative Erwerbung ist völlig unmöglich, wenn es keine ursprüngliche Erwerbung von Erkenntnissen giebt, die vorangeht. Nicht selber also und als Bewufstseinsfaktor ist das Apriorische dem Empirischen gegenüber ein temporal früheres, wohl aber sind die auf ersteres sich gründenden und als ursprüngliche Erwerbungen — in denen stets zugleich Empirisches steckt — sich vollziehenden Erkenntnisse auch temporal früher als die von ihnen abgeleiteten, derivaten Einsichten. Mit Recht sagt auch Windelband, „Gesch. d. n. Philos.“ Bd. II, S. 38/9: „Es ist Kant auch nicht im Entferntesten eingefallen, jemals zu behaupten, dafs Raum und Zeit angeborne Ideen etwa im Sinne des Cartesius seien“. „Sein Begriff von Apriorität hat mit der psychologischen Priorität nichts zu thun“. „Sein Begriff von der Apriorität will nur sagen, dafs Raum und Zeit die immanente, dem Wesen der Anschauungsthätigkeit eigene Gesetzmäfsigkeit bilden, welche nicht etwa erst durch die einzelnen Erfahrungen erzeugt wird sondern vielmehr ihrerseits zu den konstitutiven Prinzipien jeder einzelnen Wahrnehmung gehört.“

Weil Herbart diese Natur des Apriori bei Kant und den ganzen es sachlich auf's Beste begründenden Sachverhalt verkannte, vor allem auch in dem Irrtum befangen blieb, dafs der apriorische Ursprung die empirische Entstehung überflüssig mache, beharrte er dabei, alles seelische Geschehen aus Einzelvorstellungen herzuleiten. Aufgabe einer Statik und Mechanik der Vorstellungen sei es, die Gesetze zu suchen, welchen der Wechsel und die Veränderung der psychischen Elemente unterliegen, und so erforscht Herbart in der Statik das Gleichgewicht oder den beharrlichen Endzustand, in der Mechanik den Wechsel oder die Bewegungen der Vorstellungen. Schon die Analogie mit diesen physikalischen Disciplinen legte die weitere Überzeugung nahe, dafs geometrische Mafsbestimmungen, sicherlich aber mathematischer Kalkül auf das Seelenleben anwendbar seien. — Die wichtigsten Einzelbestimmungen sind diese: durch die Einheit der Seele entsteht die Notwendigkeit, dafs die in ihr vorhandenen Vorstellungen auf einander wirken. Disparate Vorstellungen, als verschiedenen Reihen derselben angehörig, könnten nur Komplikationen mit einander eingehen; gleichartige verschmelzen aber zu einer einzigen Vorstellung. Entgegengesetzte hemmen einander. — Hier mufs jede Kritik sogleich wieder einsetzen. Wer soll hemmen? Die Vorstellungen und zwar nach Analogie mechanisch wirkender Körper. Indessen diese letzteren sind doch äufserlich wahrnehmbare thätige Subjekte. Die Vorstellungen aber kennen wir blos als Thätigkeiten oder Inhalte von solchen, (d. h. nur als Wirkungen) nach Herbart, noch dazu blofs als scheinbare, als Beziehungen zwischen den zusammenseienden Realen. Herbart's Seelenlehre hat also gar keinen Raum für w i r k e n d e, sondern nur für beharrende psychische Subjekte. Ganz willkürlich läfst dieser Denker seine Vorstellungen bei der Hemmung mit einem Male selber als Subjekte thätig sein, als Kräfte Ursachen von Wirkungen werden. Treffend bemerkt hiergegen Dr. A. Vogel in der Schrift „Herbart oder Pestalozzi“, Hannover b. Meyer 1887, S. 65: „Auch der Begriff der Hemmung scheint uns, auf die Vorstellungen übertragen, zum mindesten ein problematischer zu sein. Ziehen wir von der Definition der Vorstellung den Begriff der Erzeugung und des Festhaltens als unverträglich mit dem Wesen derselben ab, so bleibt nur das vorgestellte Bild übrig, ein lediglich logischer

Begriff. Bei logischen Begriffen aber, auch bei dem Zusammen mehrerer wird man nicht von Störungen und Hemmungen im Sinne einer Kraft sprechen können". — Gleichwohl gründet auf diese angebliche Hemmungsthatsache Herbart den mathematisch psychologischen Kalkül. Während auf der Verknüpfung und abgestuften Verschmelzung der Vorstellungen deren Gedächtnis und Reproduktion sowie die Bildung kontinuierlicher Reihen beruhen, soll die Hemmung teilweise oder gänzlich entgegengesetzter Vorstellungen die Unterschiede der in der Erfahrung bewufst werdenden oder unbewufst bleibenden Vorstellungen erklären. Da Vorstellung ja nur die gemeinsame und fundamentale Eigenschaft aller im Bewufstsein vorgefundenen Thatsachen, die freilich nicht stets unmittelbar in diesem enthalten und beobachtbar sind, bezeichnete, so haben alle Vorstellungen, schon um in ihrer Wirklichkeit sich zu behaupten, das Streben, bewufst zu werden. Eine Vorstellung ist also im Bewufstsein, inwiefern sie nicht gehemmt sondern ein wirkliches Vorstellen ist. Nun nehme man beispielsweise an, es seien drei entgegengesetzte Vorstellungen von verschiedener Intensität gegeben. Die stärkste heifse a, die mittlere b, die schwächste c. Was wird alsdann eintreten? Die Thatsache der Hemmung: a, b und c hemmen einander, d. h. ein Bestandteil jeder der drei Vorstellungsinhalte mufs unter die Schwelle des Bewufstseins hinabsinken. Wie grofs ist dieser Teil, wie viel wird gehemmt? So viel, meint Herbart, als die schwächeren Vorstellungen zusammen betragen. Die Hemmungssumme (das Quantum desjenigen, was unbewufst wird) ist gleich der Summe aller Vorstellungen nach Abzug nur der stärksten, also $= b + c$. Auf die einzelnen Vorstellungen aber verteilt sich diese Summe im umgekehrten Verhältnis von deren Stärke. Demnach hat die stärkste, die sich mit bestem Erfolge und gröfsester Energie gegen die Hemmung wehrt, am wenigsten, die schwächste am meisten von der Hemmungsumme zu tragen. Nur von zwei stärkeren könne deshalb eine Vorstellung vollständig aus dem Bewufstsein verdrängt werden, niemals nur von einer, ihr auch noch so überlegenen. Im allereinfachsten Falle, der durch das Vorhandensein von zwei gleich starken Vorstellungen bezeichnet wird, werde jede der beiden auf die Hälfte ihr anfänglichen Intensität hinabgedrückt. Die Summe des im Bewufstsein Blei-

benden setzt Herbart stets gleich der gröſsesten Vorstellung. — Sinkt irgend eine Vorstellung bis auf den Nullpunkt des Bewuſstseins herab oder tritt eine neue Vorstellung (Empfindung) frisch hinzu, so hebt sofort ein Steigen und Sinken der übrigen an. Es entstehen die seelischen Bewegungen. Herbart's Mechanik erforscht deren Gesetze. Er stellt sehr komplizierte Rechnungen auf. Indeſs so präzis die Formeln sind, so wenig treffen sie den eigentlichen Thatbestand. Auch Falckenberg wendet sich gegen dieses Verfahren, dessen Willkür uns längst klar ist, treffend mit folgenden Worten: „Die Klippe, an der jeder immanente Gebrauch der Mathematik in der Psychologie scheitern muſs, ist die Unmöglichkeit eine Vorstellung durch eine andere exakt zu messen. Wohl kann man nach unmittelbarem Gefühlseindruck eine Vorstellung für stärker erklären als eine andere, aber man kann nicht angeben, um wie viel sie stärker sei, nicht mit Grund behaupten, daſs sie doppelt oder halb so stark sei An dieser unüberwindlichen Schwierigkeit ist Herbart's mathematische Psychologie zu Grunde gegangen", (cf. dess. „Gesch. d. n. Philos.", S. 409). Auch die prinzipiell höchst geringfügigen Modifikationen seiner Lehre durch Drobisch, Hartenstein, Waitz, Strümpell, Flügel, Kern, Volkmann von Volkmar, Thilo, Zimmermann und Andere können daran nichts ändern. —

Der Grundirrtum Herbart's bleibt immer der, daſs er die Erfahrung blos für einen Schein erklärt, diesen Schein noch dazu objektiviert. Eben deshalb legt er in ihre beiden Seiten Widersprüche, die nur dem unmittelbar von der Erfahrung geleiteten naiven Nachdenken über ihre Inhalte angehören, aber weder der Erfahrung selber zuzuschreiben sind noch dem kritischen, seiner Stellung gegenüber der Erfahrung sowie des Verhältnisses dieser und seiner eigenen Natur zum Seienden inne werdenden Denken. Dies haben zumal Trendelenburg und Harms schlagend erwiesen, jener in den „Histor. Beiträgen" Bd. II., S. 313—351 und Bd. III., S. 63—170, dieser in „der Philos. sei Kant" S. 520 fgg. und „der Philos. in ihrer Gesch.", Bd. I, S. 580 fgg., cf. Falckenberg S. 404 und Windelband. —

3.

B e n e k e's Psychologie teilt viele dieser Fehler nicht. Beneke verwirft jede Metaphysik, fuſst ganz auf Erfahrung. Ausgangs-

punkt alles Wissens ist bei ihm aber die innere Erfahrung. Die Psychologie sei die Grundwissenschaft. Das Objekt der inneren Erfahrung oder Selbstbeobachtung sei aber kein Schein. Vielmehr nehmen wir durch den inneren Sinn das Ich wahr, wie es wirklich ist. Im Selbstbewuſstsein fallen Sein und Vorstellen, Subjekt und Objekt zusammen. Mit Descartes'scher Wendung erklärt Beneke die Seele für den einzigen seinem Wesen nach und unmittelbar bekannten Gegenstand. Er ist bekannter als die Auſsenwelt. Nur durch Analogieschluſs werde auf diese die in der Seele unmittelbar gegebene Existenz übertragen. — Als innere Naturwissenschaft soll die Psychologie vom unmittelbar Gegebenen wie jede Naturforschung ausgehen, die gleichen Hülfsmittel zu dessen Bearbeitung anwenden: die Thatsachen durch Gesetze, weiterhin durch Hypothesen und Theorien erklären. Mit Locke verwirft Beneke die angebornen Ideen, mit Herbart ,die Seelenvermögen — letztere jedoch nur insofern in ihnen bloſse Klassenbegriffe, zumal von höchst komplizierten Phänomenen hypostasiert werden. Die einfachen Elemente, aus denen sich alles geistige Leben zusammensetze, seien zahlreiche Urvermögen des Empfangens oder Aneignens von äuſseren Reizen, welche die Seele teils besitzt teils im Laufe des Lebens erwirbt und die ihre Substanz ausmachen. Jeder Sinn enthält viele derartige Urvermögen; jeder Akt oder jedes psychische Gebilde sei ein Ergebnis von zwei sich gegenseitig bedingenden Faktoren: Reiz und Empfänglichkeit. Ihr Zusammentreffen ergiebt den ersten der vier Grundprozesse. Dieser erste Grundprozeſs ist die Wahrnehmung, der zweite die beständige Anbildung neuer Urvermögen, der dritte die Ausgleichung oder Übertragung der beweglichen Vorstellungselemente, der vierte die Verbindung gleichartiger Seelengebilde. — Jede aus dem Bewuſstsein schwindende Vorstellung existiere als unbewuſstes Gebilde fort. Was von jener beharrt und ihr Wiederbewuſstwerden ermöglicht, sei eine „Spur“. — Nicht das Behalten, sondern das Vergessen bedürfe einer Erklärung. — Der Grundfehler Beneke's ist sein ausschlieſslicher Empirismus, darum auch sein Übersehen jedes vorempirischen Faktors. Seine hierhergehörige Hauptschrift ist das „Lehrbuch der Psychologie“ 1. Aufl. 1833, 4., von Dreſsler besorgte 1877.

Anmerkung.

Während des Druckes geht mir zu die Schrift: „Die Vorstellung des Dinges auf Grund der Erfahrung von Dr. Theod. Loewy", Leipzig b. Reifsner 1887. Der Verfasser begeht viele der im Abschnitte III C unserer Untersuchung aufgedeckten Grundfehler des subjektivistischen Positivismus. Im Besonderen aber treffen auch ihn die in diesem Abschnitte IV B. auf S. 267/8 gegen Herbart vorgebrachten Einwände. Ähnlich wie letzterer in dem Ichbegriffe zufolge seiner Erklärung aus dem Selbstbewufstsein einen ins Unendliche führenden Prozefs und zugleich mit diesem einen Widerspruch fand, den er beseitigen zu müfsen vermeinte, hält auch Loewy die Annahme selbstständiger Bewufstseinsinhalte gegenüber dem Leibe für etwas, was zu einer endlosen Reihe von Abbildern im Ich führe und deshalb zu verwerfen sei. In Wahrheit liegt eine derartige Reihe schon deshalb nicht vor, weil solchem Fortgange im Denken sowohl die begrenzte Thatsächlichkeit jedes Lebensaktes, durch den es sich vollzieht, als auch das vorempirische und ursprüngliche Bewufstsein einen Halt setzt. Loewy indefs bemerkt irrtümlich Folgendes auf S. 274/5 am Schlufse seiner Schrift: „Wie keine Inhalte ohne Leib oder nichts Sichtbares ohne Auge, so wiederholt man in dem Auge selbst oder dem Orte des Bewufstseins und seinen Inhalten, welche Inhalte nunmehr als Urbild genommen werden, dieses die Inhalte als Abbild aufnehmende Ich noch weiter innen, wie abermals ein Abbild oder einen Leib. Dies geschieht grundlos, endlos und erfolglos. Denn es lassen sich stets ebensoviele neue Augen als Orte der Abbildungen in dem neuen Ich wiederholen, wie man im Abbild am Auge selbst neue Augen entdecken und gespiegelte Inhalte mit dem Spiegel wiederspiegeln kann"...... „Dieser schiefen Lehnvorstellung aus der Erfahrung entspringt aber der eigentliche Träger der Metaphysik". [Sic!] „Die innere Substanz, seelisch, geistig, inhalts = unbestimmt und transscendent, ist der Ort des Bewufstseins als Spiegel für das Abbild desselben als Urbild; er ist eine leere Wiederholung des Leibes". [Sic!]. — Wohlthuend dagegen berührt eine gleichfalls soeben veröffentlichte Monographie von A. Dorner, „Das menschliche Erkennen. Grundlinien der Erkenntnistheorie und Metaphysik", Berlin bei H. Reuther 1887, gr. 8^{0}, IV und 512

Seiten. Der Verfasser vertritt einen wissenschaftlichen Ideal-Realismus und wahrt sogar einer intellektuellen Anschauung im Sinne eines „heuristischen“ Prinzips ihr Recht. Dieses Prinzip, durch welches er dem Selbstbewufstsein zu objektiver Einsicht in die „Einheit des Einzelnen und Universalen“ nach verschiedenen Richtungen hin verhelfen will, wird aber überdies so sehr auf eine Selbstbesinnung über Thatsachen des Individualbewufstseins gestützt, dafs Dorner eben dadurch vor den Ausschreitungen des absoluten Idealismus bewahrt bleibt und seine Philosophie nächste Fühlung gewinnt mit dem uns nunmehr angehenden wissenschaftlichen Realismus (cf. b. Dorner vor allem Cap. XII, bes. S. 304 ff). —

C.

Der wissenschaftliche Realismus bei Schleiermacher, Trendelenburg, Lotze und Harms: die Seele als Bewusstseinsprinzip, gewordene psychische Substanz, reales übersinnliches Ding, substantielles Substrat des individuellen geistigen Lebens oder inkorporierter Geist.

1.

Trendelenburg, wie schon vor ihm Schleiermacher, ebenso Lotze und Harms sind die deutschen Hauptvertreter des wissenschaftlichen Realismus. Sie nähern sich in unterschiedener Weise und in unterschiedenem Grade dem Standpunkte des unbefangenen und natürlichen Bewufstseins an, welchem der Inhalt seiner denkend aufgefafsten Wahrnehmungen für etwas Wirkliches gilt. Sie vertreten diesen Standpunkt aber nicht naiv sondern auf Grund einer durch die methodischen Zweifel eines wissenschaftlichen Skeptizismus hindurch gegangenen historisch-kritischen Selbstbesinnung. Harms im Besonderen bezeichnet in seiner Logik, S. 108 diesen „Standpunkt des wissenschaftlichen Bewufstseins“ als „die Rückkehr zu dem Standpunkte des unbefangenen Bewufstseins, auf welchem ursprünglich alle Wissenschaften, die Philosophie und das intelligente Handeln der Menschen sich befinden. Diese Rückkehr ist aber keine Restauration dieses ursprünglichen Standpunktes. Denn diese würde von keinem Nutzen und wertlos sein, wenn nicht der Skeptizismus in seinen Wendungen und Zweifelsgründen als unhaltbar nachgewiesen wird. Denn die Wissenschaft, einmal

von dem Standpunkte des unbefangenen Bewufstseins fortgetrieben, kann nicht dahin zurückkehren, wenn sie in den Skeptizismus verfallen ist, ohne entweder zum Empirismus und Formalismus überzugehen, falls sie sich kritiklos zum Skeptizismus verhält und seine Zweifelsgründe gelten läfst, ohne ihn selbst zum Gegenstande der Kritik zu machen und dadurch seine Zweifelsgründe als richtig nachzuweisen Die Rückkehr ist keine Rückkehr sondern ein Fortschritt, der in der positiven Begründung des Prinzips der Wissenschaften liegt" (cf. oben S. 74 fgg.). Alle diese Denker haben also Vertrauen zu der Realität der Inhalte des den sinnlichen Objekten gegenüber kritisch gewordenen Denkens. Was wir durch dieses mit Notwendigkeit und allgemein gültig erkennen, ist nach ihnen nichts blos Relatives, hat nicht blos den Wert von Erscheinungen, die stets nur eine auch vom Bewufstsein abhängige Wirklichkeit besitzen, sondern es ist ein Seiendes schlechthin. Diese Realisten kennen kein vorempirisches Bewufstsein theoretischer Art, aus welchem die Erfahrung wie das kritische Denken, zumal das wissenschaftliche zum besten Teil erst hervorginge und in welchem eine über die Erfahrung sich erhebende Selbstbesinnung die Faktoren aufzuzeigen vermöchte, durch welche solch kritisches Verhalten desselben sich erklären und in seiner Natur rechtfertigen liefse. Von realistischem Gesichtspunkte aus erscheinen deshalb die objektiv erkennbaren Erfahrungen nicht etwa als Produkte, die aus dem Zusammenwirken überindividueller Bewufstseinsfaktoren mit Reizen der Sinne entstehen, sodafs die objektiven Erkenntnisse selber durch diese Relation bedingt und ihre Inhalte nur Erscheinungen bleiben müfsten; vielmehr die Erfahrungen und ihre sinnlichen Inhalte gelten hier für unmittelbare Wirkungen objektiv gültiger Ursachen, die materiale Natur haben, wie die selbstthätig gewonnenen Gedanken Erzeugnisse ebensolcher Ursachen von formaler Beschaffenheit sind. Schon die sinnlichen oder in der Erfahrung gegebenen Inhalte sind demgemäfs unmittelbar — wie auch bei Herbart — Hinweisungen auf ein erkennbares Sein, nicht blofs — wie bei Kant — Folgen von Reizeindrücken, die erst ihrerseits, nämlich durch ihre Affektionsursachen, mittelbar auf ein Sein und zwar noch dazu auf ein nicht im Besonderen erkennbares sondern nur logisch konstatierbares Sein hinwiesen.

Andererseits aber sind diese Erfahrungen nicht etwas, was — obschon es unmittelbar Anzeige auf ein Sein giebt — in dieser Unmittelbarkeit selber doch nur Schein ist, was Herbart annahm, sondern sie gelten schon selber für reale Inhalte, sofern sie in ihren eigenen konstanten Faktoren und Beziehungen vom erkennenden Denken ergriffen werden. Nicht jedes Denken freilich ist ein solches Erkennen, nicht das naive und unbefangene noch das nur auf individuelle zufällige einmalige oder vereinzelte Erfahrungen beschränkt bleibende, aber doch das kritische, die Erfahrungen sichtende, ausgleichende. Nur dasjenige Denken ergreift die konstanten Faktoren und Verhältnisse der Erfahrungen, welches ein Erkennen, Denken eines Seienden ist. Alles Erkennen stellt sich als Einheit von Denken und Sein dem Selbstbewuſstsein dar und letzteres findet in ihm mittels kritischer Methode jene es bestimmenden objektiv bedeutsamen konstitutiven Momente auf, die formal und material zugleich sind, nämlich die **realen** Kategorien. Letztere sind apriorisch, aber sie liegen nicht blos auf Seiten eines überindividuellen vorempirischen Bewuſstseins sondern gehören einer als Einheit von Denken und Sein sich bekundenden Wirklichkeit an, sie sind nicht Momente eines die objektive Erkenntnis erzeugenden ursprünglichen Bewuſstseins sondern sie sind jeder schlechthin allgemeinen und streng notwendigen Erkenntnis selber immanent, darum subjektiv und objektiv zugleich. Nur das erfahrbare, in sinnlicher Anschauung gegebene Sein ist uns unmittelbar zugänglich, nur dieses den Kategorien gemäſs streng wissenschaftlich erkennbar. — Der wissenschaftliche Realismus ist eigentlich Real-Idealismus und eine Denkrichtung, durch deren allgemeine Grundlage auch die Psychologie ihrer Vertreter, speziell aber deren Auffassung der Seele in höchst charakteristischer Weise bestimmt wird. Dieser Realismus ist endlich zugleich ein Dualismus. Bewuſstsein oder Denken einerseits und äuſseres Sein oder Sein schlechthin andererseits, anders ausgedrückt subjektives und objektives Sein, Welt des Ichs und Welt der Dinge, geistige und natürliche Welt bleiben im Grunde des Wirklichen selbständig nebeneinander, obschon nicht ohne Beziehung auf einander bestehen. Nie wird die eine Seite des Wirklichen von der anderen verschlungen; nie geht der Real-Idealismus dazu fort, das reale Sein dem idealen unterzuordnen

sondern höchstens wird der Wert des ersteren dem des letzteren inbezug auf sein Verhältnis zu uns untergeordnet. —

2.

Schon bei Schleiermacher zeigt sich dies. Er geht in seiner Dialektik aus wie Fichte vom Wissen und zwar eben wie dieser von dessen Begriff, nicht von der Thatsache desselben mit Kant. Allein dieses Wissen gilt ihm nicht für ein absolut Geistiges, das Anfangspunkt von allem ist, sondern für ein niemals völlig vorhandenes Ideal, das Endpunkt der Erkenntnis ist. Schon deshalb stellt sein Begriff des Wissens die Ausgleichung des Gegensatzes von sinnlich wirklichem und von gedachtem Sein dar, sodafs er zugleich realistisch gefafst wird. Alles Wissen setze Denken und Sein, also den Gegensatz von Realem und Idealem voraus, von denen beiden es etwas enthalte. Dieser Grundgedanke der Dialektik ist wie für Schleiermacher's Ethik so auch wichtig für seine Psychologie (cf. Band 15 der dritten philos. Hauptabt. seiner Werke, den George herausgegeben hat). Denn nicht blofs für das Wissen und zumal da wo dieses seinem Begriffe entspricht und seinen Zweck, ein Seiendes zu denken, erreicht, also echtes Erkennen ist, besteht der Gegensatz von Realem und Idealem, sondern nicht minder tritt beim Fühlen und Wollen, beim Bilden und Handeln das Gleiche hervor. Ein Inneres tritt einem Äufseren gegenüber, ein nur sinnenmäfsig Auffafsbares einem rein innerlich Erlebten, ein von Haus aus den Sinnen Gegebenes und Vorhandenes demjenigen, was durch unseren Geist gestaltet wird und vernünftig geschieht. Jenes beruht auf organischer Funktion der Sinne, dieses auf intellektueller unserer Vernunft. Was beim Wissen und Erkennen nur als Denken und Sein sich unterscheidet, tritt in sonstiger Erfahrung als sinnliches dem übersinnlichen Objekte oder, nach den Unterschieden ihrer Entstehungsgründe, als Natur und Vernunft sich gegenüber. Wie aber beim Wissen und Erkennen im Akte theoretischer Erfahrung sinnliches Sein und intellektuelles Denken, so suchen allenthalben auch im ästhetischen und praktischen Verhalten Natur und Vernunft sich zu durchdringen. Alles Leben überhaupt besteht in der Art und Weise, wie Natur und Vernunft zusammen sind, in einander übergehen; nicht blofs das Leben unserer menschlichen Erfahrung zeigt dies, auch

sonst wird dies bestätigt durch alle Entwicklung im Bereiche der ganzen Schöpfung und des Weltdaseins. Nun wird die Natur zur Vernunft als ein dieser dienendes Werkzeug, die Vernunft zur Natur als ein Bild der letzteren, d. h. entweder eignet die Vernunft Natürliches sich als Organ an oder die Natur bildet Vernünftiges in sich ab. Natürliches der Vernunft anbilden oder Vernünftiges in der Natur abbilden sind also die beiden Thätigkeitsarten, durch die alle Entwicklung sich vollzieht. Ferner sind diese Thätigkeiten überdies so beschaffen, dafs sie bei gleichartigen Individuen teils ihrer gemeinsamen Natur teils ihren Unterschieden entsprechen. Alles Organisieren und Symbolisieren, alles Anbilden des Natürlichen wie alles Abbilden des Vernünftigen geschieht darum entweder in der Form universeller, auch als identischer zu bezeichnenden, oder individueller Thätigkeiten. Ihre Produkte sind demgemäfs vierfach: 1) individuelle Organe, 2) universelle Organe, 3) individuelle Symbole, 4) universelle Symbole. Kompliziertere Produkte entstehen, wo die sie erzeugenden Thätigkeiten des Organisierens und Symbolisierens zusammenwirken und sich kreuzen, zumal deren eigene Gegensätze. Dabei kann dann die organische oder die intellektuelle, symbolische Funktion überwiegen. Herrscht z. B. beim Erkennen jene vor, so entsteht die Wahrnehmung, herrscht diese vor, so entsteht das Denken. Der Leib ist das individuellste Organ des Menschen, das individuellste Symbol desselben ist sein Ich oder Selbstbewufstsein; ist doch das erstere das unübertragbarste Organ, dieses das ebenso beschaffene Symbol, das wir besitzen. In seiner Psychologie geht Schleiermacher aus von der im Menschen sich darstellenden Einheit von Leib und Seele. Die menschliche Individualität ist Verbindung von Leib und Seele. Der Mensch als Einheit dieser beiden ist Gegenstand der Anthropologie. Die Psychologie ist darum ein Teil der letzteren. Diese zerfällt in Physiologie und Psychologie. Die Seele vollständig auffassen heifst sie anthropologisch betrachten, als eine Seite des Menschen. Alsdann wird die Seele als ein solches Bewufstsein des Ichs angesehen, das in Beziehung zu den Bewegungen des Organismus steht. Diese finden teils für sich statt oder sind eben mit Bewufstsein verbunden und bedingen dasselbe. Jene Bewegungen für sich, die unter Umständen das Bewufstsein bedingen, sind Objekt der

Physiologie; der Bewufstseinszustand aber als Ergebnis von organischen Bewegungen ist Gegenstand der Psychologie. Die Seele ist hiernach die Einheit des Ichs in Beziehung auf den Organismus und als Ursache seiner Bewegungen. Die Psychologie untersucht dann speziell vor allem die Elemente und Thätigkeiten, die dieses bewegliche Leben konstituieren, für sich, andererseits die gemäfs den Unterschieden ihrer Kombination entstehenden Differenzen im geistigen Leben der Einzelwesen. Zwei Arten konstituierender Thätigkeiten des Seelenlebens nimmt Schleiermacher an: die durch Einwirkung auf den Organismus bedingte rezeptive und die in Bewegungen des letzteren selber bestehende spontane. Jene ist aufnehmende, diese ausströmende Funktion, beide wieder unterschieden, je nachdem sie in der Seele verbleiben oder sich auf etwas ihr Fremdes beziehen; so verbleibt z. B. die aufnehmende Thätigkeit in der Seele bei der Empfindung, dem Bewufstsein eines inneren Zustandes, sie richtet sich aber auf Äufseres als Wahrnehmung oder Bewufstsein eines äufseren Gegenstandes.

Dies sind die wesentlich charakteristischen Hauptpunkte in Schleiermacher's Psychologie. Diese ist wie die Kantische Psychologie eine Vermögenslehre, sie fafst aber die Vermögen als Elemente des seelischen Ganzen auf, die mehr in relativem als in ausschliefsendem Gegensatze zu einander stehen. Auch hebt Schleiermacher die Bedeutung der Vermögen als konstitutiver Thätigkeiten stärker hervor, während bei Kant — abgesehen vom Begehrungsvermögen, zumal vom Willen — dieses Moment gegen das einer Reaktion auf Reize zu sehr zurücktritt, mindestens bei deren sinnlichen Bethätigungen.

3.

Während Schleiermacher die Psychologie selbständig und in umfassender Weise behandelt hat, ist Trendelenburg — wenigstens in seinen Schriften — nur gelegentlich auf diese Disziplin zu sprechen gekommen. Gleichwohl können wir besonders seinen „Logischen Untersuchungen“ die Grundzüge einer psychologischen Doktrin so weit entnehmen, um Sinn und Begründung seiner dort niedergelegten Definition der Seele zu verstehen. — Trendelenburg's Untersuchung hebt ebenfalls an mit einer Bewufstseinsthatsache und nicht mit einem Begriff. Aber

er geht nicht aus vom Wissen — wie Fichte und Schleiermacher — sondern vom Erkennen. Das philosophische Wissen setzt schon ein anderes voraus, welches den Wert echter Erkenntnis gewonnen hat. Diese als mit Gewifsheit verbundenes Denken des Wirklichen beruht nicht blos auf Übereinstimmung der Denkenden unter einander oder ihrer Gedanken mit sich selber sondern verlangt auch Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein. Dieses Ziel wollen ja schon alle einzelnen Wissenschaften erreichen, alle verfolgen jenes Ideal des Wissens, welches eine Erkenntnis ist, aber sie thun es auf besondere Weise, und keine deshalb so, dafs sie die Natur der Erkenntnis selber ergründete. Das Wissen aller einzelnen Erfahrungsdisziplinen hat aber einen Inhalt wie eine Form, einen im Gegenstand objektiv wie in der Methode subjektiv begründeten Faktor, durch welchen es auf die Erkenntnis hinweist und auf eine fundamentale Wissenschaft, die deren Natur ergründet. Als solche fundamentale Disziplin ist die Philosophie Vertreterin des Ganzen der Erkenntnis gegenüber den Erfahrungsdisziplinen als Repräsentantinnen der Teile. Sie vermittelt die Gegensätze der einzelnen speziellen Fachdisziplinen als eine Erkenntnis von den Prinzipien. Durch sie vollendet sich der Begriff des Wissens gemäfs seinem Erkenntnis-Ideal. Der Begriff der Erkenntnis wird philosophisch auf die Anschauung des Ganzen und Unbedingten, welche unserem Wissen des Seienden letzthin zu Grunde liegt, zurückgeführt. Dieser fundamentale Begriff der Erkenntnis ist die Idee des Wissens. Philosophie vollendet sich und das übrige Wissen als eine der Idee der Erkenntnis entsprechende Wissenschaft. Sie ist in prägnantem Sinne Wissenschaft der Idee. — Ihr Anfangspunkt aber bleibt die Thatsache des Erkennens, wie dieses als kritisches und selbstbewufstes Verhalten allen speziellen Wissenszweigen und einzelnen Erkenntnissen zu Grunde liegt. In allem Wissen und Erkennen tritt ein Seiendes dem Denkenden gegenüber. „Indem wir Denken und Sein unterscheiden, fragen wir, wie ist es möglich, dafs sich im Erkennen Denken und Sein vereinigt. Diese Vereinigung sprechen wir vorläufig als eine Thatsache aus, die das Theoretische wie das Praktische beherrscht“. „Wie kommt das Denken zum Sein? Wie tritt das Sein in das Denken? Diese Frage bezeichnen wir als die Grundfrage. Wenn die Wahrheit für die Übereinstimmung des

Denkens mit dem Sein erklärt wird, so ist diese Frage in dem Worte der Übereinstimmung verdeckt. Wie bringt das Denken die Übereinstimmung hervor, und zwar auf eine solche Weise, dafs es selbst der Übereinstimmung gewifs wird?" Nur anfänglich stehen ja Denken und Sein sich einander gegenüber, sie schliefsen sich aber nicht aus, da sie der Voraussetzung zufolge bei jedem zur Erkenntnis gewordenen Wissen sich vereinigen. Sie müssen also in einem Gemeinsamen sich berühren. Zu suchen sei etwas Gemeinsames, das in beiden Gliedern des Gegensatzes enthalten sei und das die Verbindung zwischen ihnen bilde. Als ein derartig Vermittelndes könne dieses Gemeinmeinsame keine ruhende — und als solche eben nur still beharrende — Eigenschaft, sondern es müsse eine Thätigkeit sein. Zu suchen sei also schliefslich „eine dem Denken und Sein gemeinsame Thätigkeit" und zwar eine „ursprüngliche und einfache". Als solche ursprüngliche und einfache, der Natur und dem Geiste gemeinsame That sieht Trendelenburg die Bewegung an. Aus ihr sollen für die Anschauung als deren konstitutive Faktoren formaler Art Raum und Zeit, für deren Inhalt und das den letzteren gemäfs in seinen konstanten Verhältnissen bestimmbare Sein selber Ausdehnung, Gestalt und Gröfse, als konstitutive Momente seiner Erscheinung im Besonderen für das Denken Figur und Zahl sowie „die realen Kategorien" überhaupt hervorgehen, d. h. „diejenigen Grundbegriffe, durch welche das Denken das Wesen der Sache ausdrücken will", als konstitutive Prinzipien vollendeter Erkenntnis vor allem folgende: Kausalität, Form und Materie, Substanz, Quantität, Qualität, Mafs, Einheit in der Vielheit, Wechselwirkung. Wörtlich betont Trendelenburg dies: „Die reale Bewegung, in der Materie gebunden, ist im Geiste gleichsam frei geworden, und diese Freiheit giebt die grofse Möglichkeit, den verschlungenen Gang der äufseren Bewegung nachzubilden und unter gegebenen Bedingungen sogar vorzubilden". Die aus ihr „gewonnenen ordnenden Begriffe reichen soweit als die Bewegung, woraus sie entstehen. Es giebt kein gröfseres Gebiet als dies; denn das Gebiet der Bewegung ist die ganze Welt". Indefs „die ganze Erfahrung zu beherrschen" vermögen sie nicht. Denn der Zweck, der dem Geschehenen vorangehende, die Dinge gestaltende und die Teile aus dem Ganzen bestimmende Gedanke

„ist ein Faktum der Welt, und es fragt sich nur, ob ganz oder teilweise“. Auf einem Gebiete der Erscheinungswelt trete dieser ja zweifellos und unmittelbar uns als das Bestimmende entgegen. Denn in der ganzen Sphäre des Lebens haben wir die allgemeine Erscheinung, dafs sich Bewegungen nach einem Ziele richten und das Richtende dem innewohnt, was gerichtet wird und sich in ihm mitbewegt. In der Maschine bleibt das Bewegende und Richtende aufserhalb. Was nun, die Sache angesehen, der Zweck ist, bildend, bauend, lenkend, das ist im Individuum (subjektiv) die Seele, den Zweck verwirklichend, empfindend, begehrend, denkend. Insofern läfst sich die Seele als ein sich verwirklichender Zweckgedanke erklären“. Je nach der unterschiedenen Art und Weise, wie die aus der Bewegung, als der ersten Geist und Aufsenwelt gemeinsamen That gewonnenen ordnenden Begriffe in dem Bereiche der Erscheinungen „durch den Zweck näher bestimmt und zu höherer Bedeutung gesteigert werden“, unterscheidet Trendelenburg vier Gebiete realer, die Bürgschaft der Notwendigkeit enthaltender Erkenntnis, von denen jedes folgende das vorausgehende zu seiner Bedingung hat: das mathematische, das physisch-materielle, das organische, das ethische Gebiet. „Während das Organische in der Natur von dem ihm selbst fremden Gedanken gebunden ist, so erscheint das Ethische, indem der Mensch den schöpferischen Gedanken seines Wesens erkennt und will, als das frei gewordene Organische“. Auch die Erkenntnis selbst und das Faktum, von dem die philosophische Untersuchung ausgeht, hat zugleich die Bedeutung einer ethischen Handlung. In der Gemeinschaft zwischen Denken und Sein „können nicht blofs die Dinge den Gedanken bestimmen, dafs er sie geistig im Begriffe nachbilde sondern auch der Gedanke die Dinge, dafs sie ihn leiblich darstellen. Wo er schon verwirklicht ist, findet er sich selbst wieder. Da ist der Gedanke vor der Erscheinung und die Teile stammen aus dem vorgebildeten Ganzen, nicht wie sonst, aus den Teilen das Ganze. Der Geist erkennt Zwecke, da er selbst Zwecke entwirft“. Es besteht also ein Parallelismus zwischen den Formen des Denkens und denen des Seins. „Die Formen des Denkens und die Verknüpfungen desselben müssen den Formen des Seins und seinen Verknüpfungen entsprechen“ und „die Gründe der Sache sind zugleich die Gründe der Erkenntnis“.

„Das Unbedingte aber, auf das die Systeme der endlichen Wissenschaften hinweisen, geht über die Begriffe hinaus, die für den bedingten Geist und die bedingten Dinge gelten. Es läfst sich nicht sagen, wie weit diese endlichen Kategorien das Wesen und Leben des Unendlichen adäquat ausdrücken".

Kurz: „Bewegung und Zweck sind die dem Denken und Sein identischen Thätigkeiten. Der Geist müfste sich selbst verleugnen, wenn er sie aufgeben wollte". Dies ist der Standpunkt der organischen Weltansicht, die im Gedanken des Ganzen als dem Ursprünglichen die Welt und was darin ist, wurzeln läfst. In ihr „verklärt sich der Begriff zur Idee".

Die Psychologie ist nach dieser Lehre Wissenschaft vom Organischen. Ihr Grundbegriff ist die Seele, welche als der sich verwirklichende Zweckgedanke definiert wurde. Die unterschiedenen seelischen Thätigkeiten — Empfinden, Begehren, Denken — sind unterschiedene Stufen der Entwicklung dieses Zweckgedankens. Die Seele wird nach dieser Lehre nicht blofs substantiell gefafst, aber sie wird auch so bestimmt. Wo nämlich die wirkende Ursache zum Mittel für den Zweck wird und dieser innerhalb des Individuums liegt, da wird die Substanz zum Organismus. Die Seele ist also ein Lebensprinzip eines Individuums, welches eine ihren Zweck in sich tragende Substanz ist, deren Thätigkeiten durch diesen bestimmt, deren ihm gemäfs sich bildende Teile Glieder sind, die vom Ganzen abhängen und seine Zwecke wiederum durch ihre Funktionen erfüllen. Die Seele setzt darum zwar die Substanz voraus, sie ist aber selber mehr als blofse Substanz, und letztere wiederum ist nach Trendelenburg nur „das angehaltene Produkt der Kausalität". Entsprechend seinem Grundbegriff der konstruktiven Bewegung ordnet er mit bereits an Fichte, Schelling und Hegel nachgewiesenem Fehler die Kategorie der Substanz derjenigen der Kausalität unter. Seine Philosophie hat zwar nicht die Gestalt einer Entwicklungsgeschichte eines absolut Wirklichen, aber doch das Gepräge einer ausschliefslich unter entwicklungsgeschichtlichen Gesichtspunkt gestellten Erkenntnistheorie. Kritisch glaubt Trendelenburg trotzdem zumal insofern zu verfahren, als er erstlich von einer Thatsache des Bewufstseins, von der gegebenen Erkenntnis, ausgeht, und als er zweitens die Anwendung der durch deren Analyse gefundenen realen

Kategorien auf das Unbedingte abweist. Die Erkenntnis jedoch, diese allen Wissenschaften zu Grunde liegende Thatsache, enthält wohl den Hinweis auf diejenige Wirklichkeit, welche spezifisch philosophisches Interesse hat, ist aber noch nicht selbst diese Wirklichkeit. Trendelenburg greift hier nicht tief genug in die Thatsachen des Bewufstseins selber zurück, er übersieht speziell, inwiefern Philosophie schon allem empirischen Wissen immanent ist, nicht blofs zu diesem als Ergänzung hinzutritt. Eben deshalb verkennt er das vorempirische Bewufstsein, ebendeshalb auch, dafs die empirische Vermittlung, durch welche die Kategorien in unser Selbstbewufstsein treten und die Reihenfolge, in der sie diesem klar werden, nichts entscheidet über ihre sachliche Priorität. Und sicherlich falsch ist es, dafs die Bewegung früher sei als Raum und Zeit. Schon die in letzterer enthaltene besonders von Riehl nachgewiesene Synthese von Folge und Beharrlichkeit schliefst solche Annahme aus, ganz abgesehen davon, dafs die von Trendelenburg angenommene „konstruktive Bewegung im Denken" so spezifisch verschieden von der in der Natur der Dinge erscheint, dafs man nicht anders als auf dem Wege rein abstrakter Verallgemeinerung zu einer solchen Bewegung gelangen kann, welche als gemeinsame That den Veränderungen im Sein und Denken zu Grunde liegt. — Diese „konstruktive Bewegung" als Thätigkeit der Anschauung ist übrigens nichts anderes als eine Anleihe von Kant; ihr Original ist Kants Konstruktion in der reinen Anschauung, deren die Mathematik bedarf. — — Was Trendelenburg's zweiten kritischen Gedanken angeht, die Beschränkung der Kategorien auf das endliche Dasein, so ist sie ja an sich gerechtfertigt. Treffend urteilt er („Logische Untersuchungen", Bd. I, S. 138 in der 2. Aufl. Lpz. b. Hirzel 1862); „Es ist unthunlich, die Frage, wie die Erkenntnis des Unendlichen (des Absoluten, Gottes) möglich sei, vor die Frage zu stellen, durch welche Mittel die Erkenntnis der endlichen Wissenschaften geschehe. Freilich liegt der Ursprung des Bedingten im Unbedingten, des Endlichen im Unendlichen. Aber für uns endliche Wesen ist das Endliche und Bedingte das Bekanntere und aus dem Bekannteren bereitet sich der Geist die Mittel zur Erkenntnis des Unbekannten. Wer das Absolute vor dem Relativen, das Unendliche vor dem Endlichen glaubt erkennen zu können,

wird sich durch Spiegelbilder täuschen, welche das endliche Denken in das Unendliche hineinwirft. So wenig als der Mensch über seinen eigenen Schatten springen kann, so wenig kann er das endliche Denken überspringen. Durch das, was uns zunächst liegt, gehen wir zu dem hindurch, was der Natur nach das Ursprüngliche ist". Nur müssen wir alsdann den Begriff der Natur doch nicht unter der Hand umsetzen in das absolut Wirkliche, das von uns schlechthin unabhängig ist, nur nicht mit Trendelenburg von dem Gedanken des nur relativen (in Gestalt eines individuellen Organismus, der als bestimmende Ursache den Teilen vorausliegt, allein erkennbaren) Ganzen zu einem solchen Ganzen fortschreiten, welches der ursprüngliche Gedanke ist, in dem die Welt und was in ihr ist, wurzelt. Aus welchen anderen Ganzen sollte denn dieses Weltganze den es nährenden Stoff schöpfen, wie es doch der Fall sein müfste, falls es als Organismus den bekannten anderen analog zu denken wäre? Ebenso transszendent wird Trendelenburg, wenn er auch nur an irgend einem Punkte, wie er es that, den Gedanken zum Schöpfer der Dinge macht, die ihn leiblich darstellen oder Sach- und Erkenntniss-Gründe zusammenfallen läfst, die schlechthin für uns niemals, nicht einmal bei nur logischen Gebilden kongruieren. — Andererseits leistet Trendelenburg wieder zu kleinmütigen Verzicht, indem er ohne Einschränkung uns nur als endliche Wesen, unser Denken als ein endliches bezeichnet, während wir unserer geistigen Selbstthätigkeit nach und als deren Subjekte uns doch in anderem Lichte erblicken, so sehr auch die erkennbaren Objekte jener nur relative Inhalte und sogar in Kant's Sinne Erscheinungen bleiben mögen.

Wie Trendelenburg's Gedanke der konstruktiven Bewegung der Lehre Kants entlehnt war, so ist sein Begriff der Seele wesentlich aristotelisch und seine ganze organische Weltansicht antik. Daraus macht Trendelenburg auch gar kein Hehl. Er thut sich und in vieler Beziehung mit Recht etwas zu gut auf die schon als Jüngling gewonnene Überzeugung, die er als Mann dahin ausdrückte, „dafs die Philosophie nicht eher zu Bestande gelangen werde, als bis sie auf dieselbe Weise wächst, wie die anderen Wissenschaften wachsen, indem sie nicht in jedem neuen Kopfe neu ansetzt und wieder absetzt sondern geschichtlich die Probleme aufnimmt und weiter führt". „Es mufs",

lehrt Trendelenburg, „das Vorurteil der Deutschen aufgegeben werden, als ob für die Philosophie der Zukunft noch ein neu formuliertes Prinzip müsse gefunden werden. Das Prinzip ist gefunden; es liegt in der organischen Weltanschauung, welche sich in Platon und Aristoteles gründete, sich von ihnen her fortsetzte und sich in tieferer Untersuchung der Grundbegriffe sowie der einzelnen Seiten und in Wechselwirkung mit den realen Wissenschaften ausbilden und nach und nach vollenden mufs". — Noch ein Gedanke endlich ist es, der zur Kritik Trendelenburg's herausfordert. Indem er seine vier Erkenntnisgebiete als unterschiedene Entwicklungsstufen objektiven Wissens ansieht, geht er soweit den Inhalt der von ihnen bestimmten Phänomene so zu definieren, dafs die Objekte des höheren Erkenntnisgebietes sogar selber als Produkte der Objekte des niederen erscheinen. So bestimmte er das Ethische als das frei gewordene Organische. Da sieht man, wie der unkritische Gedanke, dafs Erkenntnisgrund und Sachgrund sich decken mittelbar und stillschweigend dazu beiträgt, dafs die Entwicklung der Kategorien zu einer der Sachen wird, dafs Trendelenburg's erkenntnistheoretische Entwicklungslehre ähnlich wie die Philosophie der absoluten Idealisten sich in eine ontologische Entwicklungslehre, die das Wirkliche selbst betrifft, umsetzt. — —

4.

Trendelenburg's Behauptung, dafs die Philosophie sich der Neubildung von Systemen zu enthalten habe ist bisher nicht bestätigt worden. Der Gang der Geschichte der Philosophie zeigt auch in den letzten Jahrzehnten etwas ganz Anderes, besonders in Deutschland. Ulrici, J. H. Fichte, Frohschammer, E. Dühring, H. Spencer und so manche Andere sind mit eigenen Systemen hervorgetreten. Mögen wir also auch absehen von so laienhaften Bestrebungen, wie sie bei von Hartmann hervortreten, es bleibt eine stattliche Anzahl auf dem Boden strenger Wissenschaft stehender Philosophen des In- und Auslandes, die sich noch in den letzten Jahrzehnten in eigenen Systembildungen versucht haben. Am erfolgreichsten ist dies geschehen von demjenigen Denker, der uns jetzt angeht und der so recht mitten im Centrum des vielverzweigten Lebens der Wissenschaft stand und auf das vielseitigste von ihm angeregt

wurde, wie er seinerseits ihm einen Schatz fruchtbarster Gedanken zuführte. Dieser Denker ist R. H. Lotze. Dafs jeder Gelehrte, vollends der Philosoph, sich auch die Vergangenheit zu Nutzen machen müsse, dafs er nicht nur von vorn anzufangen habe, dies hat er wohl beherzigt. Während die Impulse der Trendelenburg'schen Denkrichtung aber wesentlich auf das Altertum, dabei am meisten auf Aristoteles, sonst auf Kant hinweisen, persönlich überdies auf seinen Kieler Lehrer v. Berger, — der ähnliche Gedanken über die Bedeutung der „Bewegung" hegte (cf. Bratuschek, A. Trendelenburg, Berl. 1873. S. 22 fg.)—, wurzelt Lotze's Spekulation historisch vorzugsweise in Leibniz und Herbart, daneben freilich auch in Kant und endlich in bedeutsamen, dem Hegelianismus nahe stehenden Ideen seines Lehrers Weifse.

Für Lotze's Ansichten vom Wesen der Seele kommen nicht nur seine zahlreichen psychologischen Schriften und Aufsätze in Betracht, unter denen besonders die Medizinische Psychologie Lpz. Weidmann 1852, das 1. Heft der Streitschriften Lpz. 1857, die bedeutsamen Artikel in Wagner's Handwörterbuch der Physiologie, bes. über Seele u. Seelenleben, Bd. III. S. 142—264 und die auf Grund seiner Vorlesungen und Diktate zu diesen nach seinem Tode herausgegebenen „Grundzüge der Psychologie" hervorragen, sondern ebenso sehr zu berücksichtigen ist die fundamentale Grundlegung auch für diesen Punkt in seiner „Metaphysik" 1879 sowie die entsprechenden Abschnitte und Bücher im „Mikrokosmus", 3. Bd. 1. Aufl. 1856. 58. 64.

Lotze's eigentlichen Ausgangspunkt bildet ein für unser Bewufstsein unmittelbar vorhandener und unaufhebbarer Gegensatz zwischen zwei unterschiedenen Erfahrungen. Die eine besteht in der Einheit des Bewufstseins, die andere in dem aus inneren Zuständen des letzteren unerklärbaren Phänomen der Undurchdringlichkeit gewisser sinnlich gegebener Objekte. Jedes dieser beiden Glieder des Gegensatzes ist für das Bewufstsein gleich wichtig. Selbstbewufst geworden sucht es durch sein Denken die Wirklichkeit und Zusammenhänge beider Reihen von Phänomenen, der inneren wie der äufseren Erfahrungsobjekte, zu verstehen. Immerhin behält das innere Bewufstsein und seine Wirklichkeit eine erkenntnistheoretisch wichtige Priorität. Es bietet unserem Denken durch seine Einheit und

seinen Bestand den Maſsstab und die Norm für alle sonstige Wirklichkeit, ohne darum an sich realer als irgend welch' sonstiges Dasein zu sein. Eben deshalb ist das Bewuſstsein kein ein absolutes Sein darstellender Ausgangspunkt; auch als Forum, vor dem sich jener Gegensatz von innerlich einheitlichen Zuständen und auſserdem nur mechanisch verbundenen Phänomenen behauptet, ist es nur ein zeitlicher Anfangspunkt, an dem ein denkendes Subjekt in selbstbewuſstem Verhalten sein eigenes Thun erfahrungsmäſsig ergreift. Ein vorempirisches überindividuelles Sein wird denkend nur erschlossen, zu dem unmittelbar Vorgefundenen hinzugedacht, nicht als solches im Bewuſstsein selber den Erfahrungsreihen gegenüber konstatiert. Wohl aber kann unser Denken zu einem solchen Sein vordringen, und es muſs dies schon deshalb, um sich selbst in seinem Thun und dem seinen Zielen entsprechenden Verfahren zu verstehen. In solchem will es erkennen, d. h. über ein bloſs formales und individuell-subjektives Thun, dessen Bedeutung auf den Einzelnen und seine jeweilige zeitlich und örtlich begrenzte Lage sich einschränken müſste, zu einem inhaltvollen und objektiven, sachgemäſsen Verhalten sich erheben. Die fundamentalste Aufgabe und Voraussetzung solcher Erkenntnis aber ist es, den Sinn des Wirklichen zu ergründen, auf dessen Erreichung diese ausgeht und welches darum das ihrem Streben immanente Ziel ist. Die Wissenschaft desjenigen Wirklichen, was zunächst alle Erkenntnis, dann aber auch alle sonstige objektive Bewuſstseinsbethätigung voraussetzt, ist Metaphysik; die Untersuchung der Natur der Erkenntnis ist demnach der erste Teil der Metaphysik selber, nicht in Kants Sinne eine als Kritik der Vernunft ihr vorausgehende Propädeutik. Ein Denken, welches als Erkennen ein solches Ziel hat, ist eben selbst Realität; diese kann es gar nicht bezweifeln. Nur über den Sinn derselben bedarf es für dasselbe der Selbstverständigung. Das erkennende Denken ist also selber ein Teil des Geschehens von realem Gehalte; die Wirklichkeit ist ihm zwar nie voll und ganz, aber doch unmittelbar immanent. Die erkannten Inhalte sind keine Erscheinungen, sondern Bestandteile des Wirklichen. Was aber ist denn wirklich? Darauf antwortet Lotze's „Metaphysik": Dinge, welche sind, Ereignisse, welche geschehen, Verhältnisse, welche bestehen, Wahrheiten,

welche gelten. Die letzteren sind nun eine für uns besonders wichtige Art der bestehenden Verhältnisse, diese aber und die geschehenden Ereignisse setzen seiende Dinge als Subjekte voraus, an und zwischen denen sie geschehen und bestehen. Vorstellungen aber gelten, wenn sie inhaltlich zusammengehörig sind. Wo es sich um das Verhältnis zwischen den Inhalten zweier Vorstellungen, nicht um eins zwischen ihnen selber handelt, ist dasselbe von logischer, nicht blofs von psychologischer, von objektiver, nicht blos von subjektiver Bedeutung. Es gilt dann wenigstens für jedes Bewufstsein, obschon damit noch nichts darüber ausgemacht ist, ob ihm aufserhalb eines solchen reale oder metaphysische Bedeutung zukommt. Der letzteren Feststellung ist nicht Sache der Logik. Die in logischem Verhältnisse stehenden Vorstellungsinhalte müssen nur befähigt dazu sein, einen realen Inhalt auszudrücken. Um den Unterschied des psychologischen und logischen Zusammenhangs deutlich zu machen, betont Lotze im Beginne seiner Logik, Lpz. 1874, Einl. No. I—VII. den Gegensatz des Falles, in welchem im Verlaufe unserer Vorstellungen zwei derselben nur zusammen geraten, und des anderen, in welchem sie zusammen gehören, z. B. deshalb, weil ihre sie bewirkenden Ursachen stets verbunden sind. Das logische Denken habe die Aufgabe und Fähigkeit, durch gewisse Nebengedanken zu jenen ersteren das Selbstbewufstsein über den Rechtsgrund ihrer Zusammengehörigkeit hinzuzufügen. Die Weisen, durch welche das Denken dieses Ziel erreicht mittelst einer Reihe von Formen, die stets mehr und in sich steigernder Weise ihm gerecht werden, leitet die Logik als eigentümliche Normen objektiven Denkens ab. Es sind besonders die Formen der Begriffe, Urteile, Schlüsse und obersten Denkgesetze. Alle diese Normen sind formal und real zugleich, es sind, wie schon in oben zitierter Stelle Lotze lehrte, die dem Denken zum Erkennen realer Inhalte nötigen Formen. Ob sie wirklich realen Inhalt treffen, darüber entscheidet erst die Metaphysik. Für diese aber fällt auch die Erkenntnis nur unter den allgemeinen Begriff der Wechselwirkung realer Elemente. Solche findet wiederum nur statt zwischen seienden Dingen. Das Sein der letzteren könne, da wir es nur dann behaupten, wenn es über die Dauer unserer jeweiligen Empfindung hinaus beharre, nicht in seinem Wahrgenommenwerden bestehen noch

auch blofse Position, beziehungslose Setzung schlechthin, sein. Alles Sein für uns ist relativ, das Sein der Dinge ist in der That nur ihr „Stehen in Beziehungen". Das Was oder Wesen, welches in solche Beziehungen tritt, ist keine ruhende Qualität; es ist für uns nur abstrakt bezeichenbar als eine Regel, welche die Verbindung und Succession einer Reihe von Qualitäten bestimmt. Die Beziehungen, in denen die Dinge stehen, sind ebenfalls ihnen nicht äufserlich sondern ihre eigenen Zustände, und der Wechsel der Beziehungen ist stets eine Änderung in diesen Zuständen selber. „In Beziehungen stehen" ist soviel wie Wirkungen austauschen, wozu die Dinge weder schlechthin verschieden und gegen einander gleichgültig noch auch absolut selbständig sein dürfen. Die Schwierigkeit des Geschehens werde völlig nur beseitigt, wenn man die einzelnen Dinge letzthin nur als Modi, Zustände oder Teile eines allumfassenden Wesens, einer unendlichen, unbedingten Substanz vorstellt, sodafs schliefslich bei jedem Geschehen nur eine Wirkung des Absoluten auf sich selber sich vollziehe. Damit sei freilich erst die Möglichkeit einer Wirkung überhaupt erklärt. Wir wissen nur, dafs es vermöge der Einheit und Konsequenz in der Natur des postulierten Absoluten oder seines Selbsterhaltungstriebes geschehen könne, dafs dem gleichsam als eine Störung erscheinenden Zustande α des Wesens a der als Ausgleichung und Kompensation hervortretende Vorgang β im Wesen b folge. Ob er wirklich folge, ist aus dieser abstrakten Möglichkeit noch nicht ersichtlich. Der nach dieser Seite bisher noch leere Begriff des Absoluten gewinne konkreten Inhalt erst durch die religions-philosophische Überzeugung, dafs die Gottheit ihrem vollen Begriffe nach eine unendliche Persönlichkeit sei, also für eine solche in weit höherem Sinne gelten müsse als der Mensch. Die Religionsphilosophie fügt dem metaphysischen oder ontologischen Postulat einer für alles Geschehen als letzte Ursache vorauszusetzenden in jeder Veränderung auf sich selber wirkenden absoluten Substanz das universell-ethische eines höchsten Gutes oder einer allgemeinen Weltidee hinzu. — Durch diese Hypothese erklärt sich alles Geschehen, vor allem auch der Vorgang der Erkenntnis. Weil diese eine Art der Wechselwirkung ist hängt sie eben so sehr ab von der Natur des sie erleidenden als sie ausübenden Wesens, ja noch mehr von jener.

Erhebt sie als objektives Denken, wie wir es bestimmen mufsten, gleichwohl den Anspruch auf Wahrheit, so ist diese doch nur Ziel und Ideal eines realen Geschehens, das diesem Endpunkte sich nur asymptotisch annähert, ihn niemals völlig erreicht. Dafür aber liegt auch die Erkenntnis und ihre Wahrheit unmittelbar in diesem Geschehen selber, es ist ihm immanent. Die Wahrheit ist also nicht Übereinstimmung des im Erkennen sich vollziehenden Denkens mit einem aufserhalb des letzteren liegenden sondern eines ihm, wo es normal sich bethätigt, immanenten Wirklichen. Wahrheit ist die dem Erkennen selber je nach der Art und dem Grade, wie dieses und das Denken dem Zwecke alles Geschehens seiner Natur gemäfs gerecht wird, immanente Wirklichkeit. Vortrefflich drückt Falckenberg diesen Lotze'schen Gedanken in seiner „Gesch d. n. Philos.", S. 455 so aus: „es darf die Aufgabe der Erkenntnis nicht darein gesetzt werden, eine ohne das Geisterreich schon fertige und abgegeschlossene Welt, zu der das Vorstellen akzessorisch hinzukomme, noch einmal abzubilden. Licht und Klang sind keineswegs deshalb Täuschungen, weil sie die Wellen des Äthers und der Luft, aus denen sie entspringen, nicht treu kopieren, sondern sie sind der Zweck, den die Natur mit jenen Bewegungen erreichen wollte, aber nicht allein, sondern nur durch Einwirkung auf geistige Subjekte erreichen kann; die Pracht und Schönheit der Farben und Töne sind das, was in der Welt eigentlich sein soll; ohne die durch Einwirkung äufserer Reize in den Geistern erweckte neue Welt der Vorstellungen würde die Welt ihres wesentlichen Abschlusses entbehren. Die Dinge haben den Zweck, von Geistern erkannt, erlebt, genossen zu werden. Die Wahrheit der Erkenntnis besteht darin, dafs sie Sinn und Bestimmung der Welt erschliefst. Das Seinsollende ist der Grund des Seienden, das Seiende ist dazu da, dafs in ihm Werte realisiert werden, das einzig Reale das Gute". — Haben wir hiermit das Geschehen und Wirken, zumal das als Art der Wechselwirkung sich vollziehende Erkennen im Sinne Lotze's bestimmt, so setzt doch alles derartige Geschehen eben Dinge voraus. Was versteht er denn unter diesen? Ein Ding ist nach Lotze das einheitliche, beharrliche Subjekt wechselnder Zustände. Wir schliefsen auf ein solches auf Grund unmittelbarer Erfahrung aber nur als Subjekte der im Denken sich bekunden-

den Einheit des Bewufstseins. An diesem Punkte also macht die innere Erfahrung ihre erkenntnistheoretisch bedeutsame Priorität im Besonderen geltend, die der Bewufstseinseinheit willen anzunehmende Dinglichkeit des physischen Subjekts wird Kriterium für alle übrige und die letzten Träger alles Wirklichen. Was gewährt uns denn schliefslich allein die Bürgschaft dafür, dafs die mannigfachen Vorgänge $\alpha\ \beta\ \gamma\ \delta$... in Wahrheit Zustände eines einzigen Wesens sind, nicht ebensoviele unterschiedene, gesonderte und in der Wirklichkeit einander ablösende Dinge? Lediglich die Thatsache der Einheit unseres Bewufstseins, nur der Umstand, dafs es bewufste Wesen giebt und wir selber solche sind. Nur ein bewufstes Wesen, welches selber die in ihm vorkommenden Zustände von seiner eigenen bleibenden Natur unterscheidet und kraft der Erinnerung und des Gedächtnisses sich als das identische und konstante Subjekt derselben fühlt und weifs, ist wirklich ein Träger von wechselnden Zuständen und Eigenschaften, ist in Wahrheit ein Subjekt, welches wirklich Zustände hat, sie als seine Veränderungen besitzt. Alle Dinge, die wir irgendwie als wirklich gelten lassen, müssen deshalb unserer Seele wesensverwandt sein. Realität ist Für-sich-sein. Alle Wesen sind geistig; wahrhafte Wirklichkeit besitzen nur geistige Wesen. —

Dieses Ergebnis des Lotze'schen Ideal-Realismus, durch welches er die Leibnizische Monadologie mit Grundgedanken des Spinozismus verknüpft, bezeichnet zugleich die Reihe jener Gedanken, die als fundamental-metaphysische Voraussetzungen seiner Psychologie zu Grunde liegen und unmittelbar zu dieser überführen. Indem wir selber diesen Übergang machen, beherzigen wir dabei noch einige für die Psychologie wie für jeden anderen Wissenszweig wichtigen und in dem gewonnenen Resultat liegenden erkenntnistheoretischen Bestimmungen. Alle Erkenntnis, als ein Werk der zwischen dem seelischen Subjekt und den anderen Dingen stattfindenden Wechselwirkung, ist freilich ebenso sehr subjektiv wie objektiv bedingt; allein alle Subjekte sind selber Glieder der realen Welt, und in dem Mafse, wie ihr Thun deren Ziel verwirklicht, sind sie von realer Bedeutung für das inbezug auf sie Objektive. Ja jedes Subjekt ist stets zugleich Objekt für ein anderes Subjekt, und mindestens alle wirklich als Dinge zu fassenden Objekte sind selber auch Seelen und Subjekte.

Eben deshalb schliefst die Subjektivität der Erkenntnisformen nicht ihre objektive Geltung aus; eben deshalb ist auch die Idealität derselben vereinbar mit der Realität des Inhalts, den sie bestimmen. Lotze kann die Subjektivität und Idealität der Erkenntnis- wie der Erscheinungsformen überhaupt daher noch weiter als Kant ausdehnen, ohne doch subjektivistisch und transscendental-idealistisch zu werden. Er thut dies in der That. Denn alle die Thätigkeit der Seele in Anspruch nehmenden Bewufstseinsakte und -Formen gelten ihm für subjektiv, nicht blofs die Anschauungen, auch die Empfindungen. Kurz: Gedanken, Anschauungen und selbst Empfindungen haben gleiche Subjektivität von Haus aus. Sie alle sind darum auch ideal. Lotze behauptet die Idealität der Qualitäten nicht minder als die des Raumes, der Zeit und der Kategorien. Dafür aber stehen nach ihm die Dinge selber in „intellektuellen" Verhältnissen, und es ist lediglich das erkennende Subjekt, welches auf Anlafs gewisser Reize diese dinglichen und objektiven Verhältnisse in die durch jene Formen und Begriffe bezeichneten Beziehungen versetzt, in räumliche speziell auf Grund von „Lokalzeichen", die sich ihren Vorstellungen infolge erlebter Stellungsgefühle, die zumal an Bewegungen der Augenmuskeln sich knüpfen, assoziieren. — Alles, war wir im Bewufstsein als ein Mannigfaltiges vorfinden, alle Erfahrungen sind Erscheinungen. Ihre Formen aber, nicht ihre Inhalte sind ein Schein, aber ein objektiver Schein. Vielmehr, weil die sogenannten Objekte nur der eine Teil der Wirklichkeit sind, deswegen wollen sie unter die Formen und Kategorien gestellt sein, wie ja andererseits schliefslich unserem Erkennen dasselbe Verhältnis des Seienden zu Grunde liegt wie den Dingen aufser uns. Die Erscheinung, betont Lotze, fordert nicht nur ein Wesen, welches erscheint, sondern auch ein solches, welchem es erscheint. Deshalb seien die Erscheinungsformen oder die kosmologischen Formen nichts Anderes als die Mittel, durch welche die ontologischen, — d. h. die den Zusammenhang der Dinge betreffenden, nämlich Grund, Ursache und Zweck —, zuletzt also eben der Zweck, anschaulich werden können. Ohne die als Arten objektiven Scheins sich darstellenden Erscheinungsformen kann der Zusammenhang der Dinge oder der teleologische Prozefs in keiner Anschauung uns zugänglich werden. Entsprechend jenen

drei ontologischen Grundbegriffen sind die kosmologischen Formen teils reine (mathematische), teils reflektierte (empirische) teils transscendentale oder spekulative Kategorien. So sind Formen der Anschaulichkeit oder reine Formen Zeitlichkeit, Räumlichkeit und Bewegung, solche der Reflexion oder empirische sind Materie und Kraft — diese im physikalischen Sinne —, gleichsam in gewissen Konfigurationen des Scheines sich bildende Illusionen, gleichwohl als Abbreviaturen für den Physiker wertvolle Begriffe —, eine transscendentale Form aber ist vorzugsweise der alles in sich befassende Mechanismus. Diese transscendentale Form der Anschaulichkeit des Seienden oder diese spekulativ-kosmologische Form wird aber nicht etwa vom Chemismus unterschieden sondern lediglich als System alles gesetzmäfsigen ursächlichen Zusammenhangs dem teleologischen entgegengesetzt. Dieser ist der des Organismus. Beide Arten von Systemen und Zusammenhängen sind nach Lotze aber nicht schlechthin zu trennen. Das Mechanische dient dem Organischen, realisiert es äufserlich in der Erscheinungsreihe. Alle organischen Vorgänge müfsten daher ebenfalls mechanisch erklärt werden. Freilich der Anfang oder die erste Disposition sei auf solche Art unbegreiflich, bei ihm ständen wir aber auch am Ende unseres Wissens. In allen einmal bestehenden Organismen gehe indefs alles mechanisch, nach physikalischer Gesetzmäfsigkeit vor sich. Darum kann Lotze auch nachdrücklichst betonen — wie er es zumal im „Mikrokosmos" thut —, dafs der Gegensatz zwischen der physikalischen und der ästhetisch-religiösen Naturansicht letzthin nur auf ein Mifsverständnis sich gründe. Er verschwindet, sobald der Naturforscher sich dahin bescheidet, dafs die Schöpfung der Ursprung der Dinge für ihn gar kein Gegenstand der Erkenntnis sei, der religiös Gläubige aber nicht vergifst, dafs es der Würde des Schöpfers keinen Eintrag thue, wenn er auf die geschaffenen Dinge sich als ihr Erhalter bezieht, d. h. so, dafs er die ihnen mitgegebenen Gesetze des Wirkens anerkennt oder gewähren läfst. Schiefslich hat ja doch die Welt der kosmologischen Formen nur die Bestimmung der Welt der Werte zu dienen, der Realisierung der idealen Zwecke des Absoluten. Das Verständnis der Werte ist der eigentliche Schlüssel auch für die Erkenntnis der Erscheinungen. Allerdings kommen wir in

dieser spekulativen Einsicht nur bis zu der allgemeinen Überzeugung, dafs die Idee des Guten Grund und Zweck der Welt ist. Wie jedoch aus dem Absoluten die Welt hervorgegangen und vollends, weshalb gerade diese Welt mit ihren bestimmten Formen und Gestalten entstanden, das sind Fragen, auf die wir keine zureichende Antwort haben, noch je haben werden. Überhaupt könne Metaphysik an keinem Punkte zeigen, wie Wirklichkeit gemacht wird sondern nur gewisse der Denkbarkeit der sich ihr darbietenden Grundbegriffe entgegenstehende Schwierigkeiten beseitigen. Zwar verstehen wir wohl den Sinn des Schauspiels der Welt, sehen aber nicht hinter der Bühne die Maschinerie arbeiten, durch welche es zu Stande kommt.

Es kann nach dem Dargelegten nicht Wunder nehmen, dafs Lotze auch die Wechselwirkung und Zusammenhänge der psychischen Phänomene als einen gesetzmäfsigen Mechanismus zu begreifen sucht, freilich nie ohne die Rücksicht auf den teleologischen Grundgedanken. Seine Psychologie ist eine Physiologie des geistigen Lebens. Als solche liegt sie uns vor allem in seiner „Medizinischen Psychologie“ vor und stützt sich noch dazu auf seine „Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens“, die ihr als nicht minder umfassende Schrift voranging. Ausdrücklich weist er in dieser die Meinung zurück, dafs die Wissenschaft dahin gelangt sei, alle Lebenserscheinungen als physikalische oder chemische Vorgänge von ganz einfacher Art darthun zu können. Es gebe drei Arten von Naturauffassung: die ideale, dogmatische und mechanische. Jede enthalte ein berechtigtes Moment, die erstere, falls sie als Teleologie nicht Zwecke ohne Mittel verwirklichen wolle noch auch solches als Zweck setze, was nicht in der That durch wirkende Ursachen sich realisiere; die zweite und dritte, wofern sie sich nicht gegen einander ausschliefsend zu verhalten meinten. Obschon Lotze die Lebenskraft verwirft, d. h. sie in dem Sinne leugnet, als ob das ganze Getriebe des Organischen durch eine spezifisch organische Kraft ohne Zuhülfenahme mechanischer und physischer Faktoren erklärbar sei, hält er doch fest an dem Unterschiede des Lebendigen und Unlebendigen. Freilich vergleicht er den Organismus mit einer kunstvoll hergestellten Maschine, macht aber zugleich darauf aufmerksam, dafs bei Konstruktion unserer Maschine fast nur die mechanischen Bewegungsgesetze,

nicht aber zugleich die chemische Umbildung der einzelnen Teile der Maschine verwertet werde. Was die chemische Seite des Stoffwechsels in Thieren und Pflanzen betrifft, so weist er darauf hin, dafs die Wände der Retorten hier nicht, wie in unseren Laboratorien indifferentes Glas sondern Membranen sind. — In der „Medizinischen Psychologie“ behandclt Lotze im ersten Buch die allgemeinen Grundbegriffe der physiologischen Psychologie. Dem Materialismus gegenüber betont er, dafs die Annahme einer immateriellen Seele gar nichts zu thun habe mit der einer Lebenskraft. Nicht minder energisch weist er die Ansicht der verschiedenen Identitätssysteme zurück. Es lasse sich nicht in der angeblich absoluten einen Substanz ein unserer Erfahrung gemäfs so schroffer Gegensatz, wie der zwischen idealem und realem Attribut es sei, vereinigen, ohne gerade dadurch dem Verlangen nach wirklicher Einheit straks zuwiderzulaufen. Lotze vertritt jenen Systemen gegenüber den auf die Thatsache der Einheit des Bewufstseins gestützten kritisch-idealistischen Standpunkt. Für diesen bedeute die Behauptung einer immateriellen Substanz unmittelbar nicht die Setzung einer absoluten Substanz, sondern nur die Annahme eines notwendigen Erklärungsgrundes für diese Bewufstseinseinheit. Ihr gegenüber verschwinde alle Sicherheit der Materie. Nicht diese sei gegeben sondern nur allerlei Eigenschaften. Diese fafse man nur zusammen in dem Namen der Materialität. Einen grofsen Teil ihrer Eigenschaften, die qualitativen, erklärten ja die Physiker selber als Relationen zu unserm Bewufstsein, auch von den übrigen, dem Raume und anderen, leuchte ihre Erklärbarkeit als Beziehungen zwischen einfachen, nicht-ausgedehnten Wesen ein. Dazu kommt, dafs unsre eigenen inneren Zustände, unser Fühlen, Wollen, Denken u. s. f. uns unmittelbar gewifs seien, sodafs die Annahme geistiger Monaden als allein haltbar erscheine. Gleichwohl seien die uns gegebenen Qualitäten und anderen Eigenschaften von materiell bezeichneten Objekten nicht im Stande in wirklich nachweisbarer Weise unsere inneren Zustände zu erklären, noch könnten aus diesen jene abgeleitet werden. Mithin müsse als Abbreviatur für das aus Prinzipien noch nicht abgeleitete Wirkliche der unserem Bewufstsein gegebenen Erfahrung einerseits das materielle, andererseits das psychische Dasein gesetzt werden und von der Trennung zwischen Leib und Seele

die psychologische Untersuchung beginnen. Deren erster Gegenstand ist demgemäfs der physisch-psychische Mechanismus. Der charakteristische Hauptgedanke besteht in der Ansicht, dafs eine Einwirkung der Seele auf den Leib und umgekehrt nicht unbegreiflicher sei als die eines Rades in einer Maschine auf das andere, allerdings auch ebenso wenig begreiflich. Denn wie sich Bewegung mitteile, und wie die einzelnen Teile des Rades kohärieren, wissen wir nicht. Seelen oder Geister könnten auf Materielles doch sicher ebenso gut Einflufs üben wie imponderabile Stoffe auf ponderable. — Der ganze physisch-psychische Mechanismus wird nun streng unter dem Gesichtspunkt der Wechselwirkung behandelt, die Seele also nirgend zu einem schlechthin selbstthätigen Wesen gemacht. Ihre Selbstthätigkeit bleibt stets irgendwie Reaktion auf Reize. So hat sie als wirkende Ursache die Natur eines Vermögens, einer Grundkraft. Die unterschiedenen Namen derselben, entsprechend den mannigfachen Richtungen seelischer Thätigkeit, gewähren zwar nur eine Übersicht und bezeichnen Unterschiede, sie erklären aber nichts. Als Namen für reale Unterschiede verteidigt sie Lotze gegen Herbart, als Erklärungsgründe verwirft er sie. Im § 82 der „Grundzüge der Psychologie“ heifst es: „Dieser Begriff war nicht so fruchtbar als der der K r a f t für die Physik. Denn von Kraft spricht der Physiker ernstlich erst dann, wenn er nicht blofs eine Form der Wirkung sondern auch ein Gesetz angeben kann, nach welchem sich die Gröfse derselben gemäfs der Veränderung gewisser Bedingungen ändert. Die Seelenvermögen waren daher, blofs von der F o r m der Leistungen abstrahiert und man kannte kein G e s e t z für sie, und man kam daher blofs zu den Tautologien, dafs z. B. das Empfindungsvermögen Empfindungen produziert, wufste aber nicht, unter welchen Bedingungen welche“. — Wo die Seele sich bethätigt, reagiert sie auf Reize, so schon als empfindende. Sie bedarf körperlicher Affektionen, um Äufseres als eigenen Besitz sich anzueignen, es in Empfindungen zu verwandeln und zu diesen selbstthätig zu verarbeiten. Für Einiges hat sie dabei nur die Leiter (Nervenfasern), für Anderes ganze Organe, für noch Anderes keine von beiden nötig. Neben der Fähigkeit auf erfolgte Reize Empfindungen und weiterhin Vorstellungen zu erzeugen, besitzt nach Lotze die Seele noch das aus jener nicht

ableitbare Vermögen Gefühle der Lust und Unlust zu haben, wie endlich die ebenso selbständige Grundkraft zu Strebungen, Begierden, Willensakten. — Die raumlose Seele kann nach Lotze gleichwohl einen Ort haben, „als den Punkt, bis zu welchem alle Einwirkungen von aufsen sich fortpflanzen müssen, um Eindruck auf dies Wesen zu machen, und von welchem aus dies Wesen ganz allein unmittelbare Wirkungen auf seine Umgebungen ausübt. In Betreff der Seele zweifelt niemand, dafs sie nur innerhalb ihres eigenen Körpers vorhanden sei, denn nur hier wirkt sie unmittelbar, auf die ganze Aufsenwelt aber nur durch Vermittlung des Körpers" (a. a. O. § 69). Virtuelle Allgegenwart im ganzen Körper sei nicht anzunehmen. Denn es „zeigen die physiologischen Experimente, dafs die Seele durchaus nur mit den Centralorganen des Nervensystems in unmittelbarer Wechselwirkung steht, mit dem ganzen übrigen Körper nur mittelbar durch die Nerven selbst." (Ebd. § 70). Auch eine in die Ferne wirkende Kraft müsse der Seele abgesprochen werden. Denn „die kleinste Kontinuitätstrennung eines Nerven, selbst in der gröfsten Nähe des Gehirns, hebt die Wechselwirkung der Seele mit dem Ausbreitungsgebiete desselben auf." Nur analog einer Berührung durch Mitteilung von Bewegungen könnten die psychischen Wirkungen geschehen. Nur dürfe man deshalb nicht eine einzige Stelle im Centralorgan als solchen Punkt suchen, in dem sich alle sensiblen und motorischen Nerven vereinigen (ebd.). Diese Vorstellung stehe mit unseren empirischen Kenntnissen in Widerspruch. So vielseitig könne der Zusammenhang der Dinge sein, dafs eines derselben seiner Bestimmung nach mit mehreren Gruppen derselben in Wechselwirkung sogar unmittelbar treten solle. Dann hat dasselbe nicht e i n e n sondern m e h r e r e Orte seiner Wirksamkeit, ohne selbst in mehrere zu zerfallen. Da jenes von der Seele als endlichem Wesen gelte, so müfste sie mehrere im Raum g e t r e n n t e Sitze ihrer Wirksamkeit haben, denn nur die göttliche Allgegenwart bedürfe allen Raumes. Dies habe auch keine Schwierigkeit, solange wir die Seele nur nicht als körperliches Atom von anschaulich abgeschlossener Gröfse und Gestalt betrachten, das als solches nur e i n e n Raum habe. Nun wird jedes Wesen zum Wirken nur angeregt durch das, was in anderen g e s c h i e h t. Nur wenn dies Geschehen in dem einen

Wesen dem Plane der Weltordnung gemäſs die bedingende Prämisse ist dafür, daſs in einem bestimmten anderen eine Veränderung entstehen soll, erfolgt diese wirklich, sonst nicht. Daraus begreift es sich, daſs gewisse Partien des Gehirns als Sitz der Seele, als Ort des Ausgangspunkts ihrer Wirkungen wie des Endpunkts der Einwirkungen von anderen bevorzugt sind. Die Seele wird „nur mit denjenigen Punkten der Centralorgane in Wechselwirkung treten, in denen alle die Kombinationen, Ausgleichungen und Verarbeitungen der physischen Erregungen ausgeführt sind, nach deren Vollendung diese überhaupt erst zur Kognition der Seele kommen oder legitime Anreize zur Thätigkeit derselben werden sollen".

Hier mündet die Theorie der Wechselwirkung wieder in die Metaphysik. Daſs die Seele, das eine Hauptglied derselben, in eminentem Sinne Substanz, daſs ihre Beharrlichkeit als Subjekt das Kriterium aller Dinglichkeit ist — da wir diese unmittelbar nur aus der Einheit des Bewuſstseins folgern — wissen wir schon längst. Indessen noch in den „Grundzügen" § 71 weist Lotze auf's Entschiedenste es ab, die Substanz selber als Realität zu fassen; sei sie doch nur ein Name oder Titel der Beharrlichkeit, die einem Komplexe von veränderlichen Zuständen eines Wesens immanent ist. Es heiſst ja ebd.: „Die Seele, so lange sie sich als einheitliches Subjekt ihrer inneren Zustände nicht bloſs Andern darstellt, sondern sich selbst dessen bewuſst ist, verdient im vollsten Maſse diesen Titel einer Substanz oder eines Wesens. Dagegen berechtigt uns gar nichts zu der Behauptung: eben diese Fähigkeit, wenn sie e i n m a l ausgeübt wird, müsse dann e w i g ausgeübt werden, und könne nicht im im Laufe der Dinge entstanden sein oder wieder vergehen". Gerade, daſs sie entstanden ist und mindestens unter Umständen vergeht, ist Lotze's Meinung. In ersterer Hinsicht lehrt er, daſs jenes Stadium des Naturlaufs, in welchem der Keim eines physischen Organismus entsteht, auch der Augenblick sei, in welchem der substantielle Weltgrund die Seelen erzeuge. Wie der körperliche Reiz auf die Seele einwirke und diese zur Reaktion der Empfindung veranlasse, so werde der von psychischen Impulsen ausgehende Zeugungsakt in ähnlicher Weise Gelegenheitsursache für die Bethätigung der Schöpferkraft Gottes, in dem Alles geschehe. (Cf. Kap. 3 im 1. Buch der „Medizinischen

Psychologie".) Unsterblich aber seien nicht alle Seelen sondern lediglich die, welche einen Inhalt von so hohem Werte realisieren, daſs sie deswillen dem Ganzen unverlierbar sind. — Wie sehr auch die heutige Physik einer so idealistischen Auffassung sich annähert, das hebt Lotze hervor durch Erinnerung an den Umstand, daſs viele Schwierigkeiten, in welche sie der Begriff von noch irgendwelchen, obzwar sehr kleine Ausdehnung habenden Atomen verwickelte, die Physik zu dem Versuch geführt habe, letztere als schlechthin ausdehnungslos zu fassen. Sie gelten dann für Punkte, die von leeren Raumpunkten sich nur darin unterscheiden, daſs sie Mittelpunkte von Kräften sind, die nach auſsen wirken, sowie reelle Angriffspunkte für Kräfte, die von auſsen kommen. „Ein solcher Gedanke heiſst gar nichts Anderes, als dies, daſs auch die Atome an sich übersinnliche Wesen sind, d. h. solche, die nicht bloſs wegen ihrer Kleinheit thatsächlich unserer, sondern um ihrer Natur willen jeder sinnlichen Wahrnehmung vollkommen unzugänglich sind, und daſs alle die sinnlichen Anschauungen, welche uns zuerst geradezu das Reale selbst darzustellen schienen, bloſs sekundäre Erscheinungen sind; in denen uns das Resultat der Wechselwirkung an sich ganz übersinnlicher Elemente zur Wahrnehmung kommt. Mithin ist nicht der Begriff des immateriellen sondern der des materiellen Wesens zu beanstanden". — Auf solche Art verknüpft Lotze nicht nur Leibniz-Herbart'sche Ideen mit dem spinozistischen Grundgedanken sondern versucht in seiner Lehre auch die mechanistische Ansicht der Naturforschung mit Kantischer Teleologie und ethischem Idealismus Fichte's auszusöhnen.

5.

Schon nach jenen Sätzen, durch welche wir (cf. ob. S. 281 fg.) die den Begründern des wissenschaftlichen Realismus in Deutschland gemeinsamen Züge kennzeichneten, erschien als der energischste Vertreter, als das eigentliche Haupt dieser Richtung derjenige Denker, auf welchen wir uns schon von Anbeginn unserer hier gegebenen Darstellung und Untersuchung wiederholt berufen haben, mit welchem wir uns an letzter Stelle derselben beschäftigen müssen und mit dem wir nunmehr diese historisch-kritische Monographie zu beschlieſsen im Begriffe stehen. Dieser viel zu wenig gekannte Denker, dessen „Ab-

handlungen zur systematischen Philosophie" in allen Hauptpunkten als eine spekulative Leistung von klassischem Werte gerühmt werden mufs, ist Friedrich Harms. Nicht minder abhängig als Herbart oder die eben besprochenen Genossen seiner speziellen Denkrichtung von Kant, vollzieht er dennoch auch diesem gegenüber die Ausbildung seines Realismus mit ebenso grofser Selbständigkeit wie jene. Ja der realistische Zug ist im Vergleich mit den Theorien von allen diesen bei ihm am stärksten ausgeprägt, und was die Meisterschaft in logischer Zergliederung der wissenschaftlichen Grundbegriffe angeht, so hat nach dieser Seite hin Harms alle ihm zeitgenössischen Denker überragt. Harms war ein Philosoph von gar gewaltiger spekulativer Kraft, obschon wir weder den Reichtum der Phantasie, noch die schöpferische Genialität und produktive Kraft anderer Denker unseres Jahrhunderts, wie sie in Schopenhauer oder Lotze hervortritt, bei ihm bemerken. Auch war sein Wissen weder so vielseitig ausgebreitet wie bei letzterem noch nach historisch-philologischer Seite bei ihm als einem in seinen Studien von der Medizin und Naturwissenschaft ursprünglich ausgegangenen Forscher so methodisch geschult und exakt verarbeitet wie bei Trendelenburg oder gar Schleiermacher. Harms war wohl belesen, aber nicht eigentlich gelehrt. Eben deshalb hat er so wenig wie Lotze Schule gemacht. Die Tiefe, Schärfe und Kraft seinei in dieser Hinsicht vielfach an die kühne Energie Fichte'scher Spekulation erinnernden Denkart überragt bei Weitem die Vielseitigkeit, den Umfang und die historische Genauigkeit seines Wissens. In den letzten drei Punkten lassen die Schriften von Harms gar manches zu wünschen übrig, während er der ersten drei Vorzüge willen zuweilen unsere Bewunderung und wegen der Sorgfalt und des Fleifses sie auszunutzen und im Dienste der Wahrheit fruchtbar zu machen, nicht selten grosses Lob, oft sogar aufrichtige Hochachtung verdient. Harms hat — zumeist wohl infolge des Umstandes, dafs gerade der seinigen schroff entgegengesetzte angebliche philosophische Strömungen während des letzten Jahrzehnts seines Lebens auch in unserem Lande sich breit machen durften — in seinem Alter nicht immer die Anerkennung erfahren, die ihm gebührte. Eine Reihe nachgelassener Schriften scheint zumal jetzt, wo der Höhepunkt der empiristischen Liebhabereien überschritten

sein dürfte, einer gerechteren Würdigung unterworfen zu werden. Immerhin war es mir ein inneres Bedürfnis, einem Denker, dem ich persönlich vielfache Anregung verdanke, die ehrenvolle Stelle in dieser Monographie mit Nachdruck zuzuweisen, die er mit Recht in Anspruch zu nehmen hat. Rein philosophisch und nach dem spekulativen Kerne seiner Lehren betrachtet, darf die Denkrichtung von Harms geradezu für den Gipfelpunkt unter den Theorien des modernen Realismus gelten.

Harms, der nicht wenig geschrieben hat, sollte gleichwohl nicht Zeit oder Gelegenheit finden, seine Psychologie — so oft er diese Disziplin auch in Vorlesungen behandelt hat — in einer selbständigen Schrift systematisch darzustellen. Am ausführlichsten hat er den Gegenstand in seinem Werke „Die Philosophie in ihrer Geschichte, Bd. I Psychologie“ literarisch behandelt. Wichtige Beiträge zur Psychologie finden sich aber auch in seinen übrigen Werken, so schon in seinen „Prolegomena zur Philosophie“, Braunschw. 1852, in der philosophischen Einleitung zu der von Karsten herausgegebenen „Allg. Encyklop. der Physik“, Lpz. 1856/57, Bd. I, in den „Abhandlungen zur systematischen Philosophie“, Berlin 1868, besonders aber in den nachgelassenen Schriften, so in der „Logik“, hrsg. v. H. Wiese, Lpz. 1886, in der „Metaphysik“, Breslau 1885. — Lediglich einem die Psychologie selbst angehenden Hauptpunkte ist gewidmet der Vortrag „Über den Begriff der Psychologie“, aus den Abhandlungen der Berl. Akad. 1874. Endlich enthält in der Form der Kritik auch viel von seinen eigenen psychologischen Ideen die historisch-philosophische Hauptschrift von Harms, sein Werk „Die Philosophie seit Kant“, Lpz. 1876. —

Der Darstellung seiner psychologischen Hauptlehren schicke ich voraus eine Angabe der wichtigsten Punkte, die für die Eigenart des Realismus von Harms bezeichnend sind. Als solche erscheinen folgende:

Auch Harms weist ein vorempirisches Bewufstsein ab. Gleichwohl nimmt er apriorische Faktoren des Bewufstseins an. Diese sind in keinem Sinne dem Geiste angeboren, auch nicht einmal — wie noch bei Kant — als Vermögen, sondern sie beruhen gänzlich und zwar auf die bei Bekämpfung von Herbarts Einwendungen gegen das Apriori verdeutlichte Art und Weise auf **ursprünglicher** Erwerbung (cf. ob. S. 274/5).

Sie sind der ursprünglichen Erkenntnis, die zwar nicht aus der Erfahrung, obzwar nur mit dieser, entsteht, immanent. Mittels dieser kann unser Denken die Wirklichkeit ergreifen, in wissenschaftlicher Art aber und so, dafs es darüber klares und deutliches Selbstbewufstsein besitzt, nur wenn es hindurchgegangen ist durch die Zweifel der methodischen Skepsis und diese wie auch den Formalismus eines rein subjektiven Kritizismus überwunden hat (cf. Harms, Logik, S. 67 fg. u. 98 fg.). Ein Denken, das die Wirklichkeit erreicht, ist ein dem Ideal des Wissens entsprechendes Erkennen. Als solches hat es Wahrheit. Letztere ist aber nicht an sich die dem Erkennen immanente Wirklichkeit sondern sie ist nur Ursache des unter Umständen der Erkenntnis immanenten Aktes der Übereinstimmung des Denkens mit dem Wirklichen, welche für letzteres dann vorhanden ist, wenn dies dem Vernunft-Ideale oder Postulate des Wissens entspricht. Das Wirkliche ist an sich also ein aufserhalb des Denkens und unabhängig von diesem vorhandenes Sein, aber nicht, wie es bei Lotze der Fall war, auch nur beim Erkennen dem Denken unmittelbar immanent. Es wird es dieses nur mittelbar und zum Teil, je nach seiner Annäherung an das Ideal des Wissens, welches letztere der dem Denken immanente Zweck ist (cf. ebd. S. 61). Das Denken ist nur ein formales Thun, für sich allein ohne Inhalt. Solchen erlangt es stets nur durch sinnliche Anschauung und Erfahrung. Wirklich ist deshalb nur ein mittelst sinnlicher Anschauung aufgenommenes oder behufs Erklärung des in dieser gegebenen Daseins mit Notwendigkeit hinzugedachtes Sein. Für uns gewifs und wirklich ist jedoch nicht alles an sich wirkliche Sein sondern nur dasjenige, was dem Ideal des Wissens gemäfs von uns erkannt worden ist und dessen Erkenntnis Wahrheit als Übereinstimmung des Seins mit dem Denken ist. Diesem Begriffe der Wahrheit gemäfs ist also ebenso sehr der G e d a n k e wie das Sein ein Element der Wahrheit. Das Sein mufs dem Gedanken und der Gedanke dem Sein entsprechen, um wahr zu sein. Die Übereinstimmung beider ist im Erkennen eine wechselseitige Durchdringung, nicht einseitig ein Werk des Gedankens oder des Seins. Darum sei der Gedanke nicht für sich allein, wie selbst bei Trendelenburg oder gar wie bei Platon ein schöpferisches Prinzip des erkannten Seins. Es giebt drei Anfangsgründe alles Wissens, zwei

inhaltliche und einen formalen. Dieser liegt im Subjekt, von jenen liegt der eine auch in diesem, der andere aufserhalb desselben. Der letztere ist das finale Prinzip des Denkens, d. h. das Wissen als Übereinstimmung von Denken und Sein, als ideales Postulat; der im Subjekt liegende materiale Anfangsgrund aber ist die sinnliche Anschauung und der in demselben enthaltene formale ist die Erkenntniskraft des Gedankens. Man kann den Begriff des Wissens als ideales Prinzip, die sinnliche Anschauung als reales, die Erkenntniskraft des Gedankens als formales Prinzip der Erkenntnis bezeichnen. Das erste dieser drei Prinzipien, die Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein, deren objektives Kriterium die Wahrheit, deren subjektives die Gewifsheit ist, lernten wir schon wiederholt, am ausführlichsten bei der Erörterung der den Liebmann'schen Subjektivismus verleugnenden objektiv-kritischen Richtung der Logik der Gegenwart (cf. ob. III, C, 2 d, S. 76—80) kennen. Die sinnliche Anschauung erklärt Harms für die direkte Erkenntnis des Gegenstandes, die teils auf äufserer Wahrnehmung (wo sie durch Sinnesorgane vermittelt ist) teils auf innerer Wahrnehmung beruht. Subjektiv beruht alle Wahrnehmung auf dem Sinne, d. h. einer Empfänglichkeit des Geistes für die Erkenntnis, objektiv auf der Gegenwart eines Gegenstandes. Ein Geist, der endlich, also nicht alles ist, könne auch nicht alles in sich selber oder innerlich wahrnehmen. Das endliche Wesen bedarf also einer doppelten Wahrnehmung. Innerlich nimmt es nur sich selber unmittelbar wahr, äufserlich was anderes ist. Die Vorstellungen von Materie und Körpern gründen sich auf äufsere, die vom Geiste auf innere Wahrnehmungen. Alles Körperliche wird äufserlich, alles Geistige innerlich wahrgenommen. Es giebt — das ist einmal Thatsache — nicht eine Art sondern zwei Arten von Wahrnehmungen, auch zwei Sinne oder doch zwei Richtungen, in denen der eine Sinn sich bethätigt, bald als innerer, bald als äufserer funktionierend. Während die Wahrnehmung **unmittelbare**, die Gegenwart des Gegenstandes voraussetzende, sinnliche Erkenntnis ist, bestimmt Harms die Vorstellung als **mittelbare** sinnliche Erkenntnis durch Reproduktion und Sammlung der Anschauungen, welche Einbildungskraft, Gedächtnis und Erinnerung erheischen. Die Reproduktion ergänzt die Rezeptivität der sonst blofs momentanen

Anschauung zu einer dauernden Erkenntnis, die Sammlung ergänzt deren in singulären Eindrücken bestehende Successivität zu einem simultan aufgefafsten Ganzen der unmittelbaren Erkenntnis. Diese direkte Erkenntnis hat aber an sich nur die Wahrheit der Erscheinung. Über die Eindrücke der Sinne, die ihr zu Grunde liegen, kann sich der Geist täuschen, so lange sein Denken über diese nur, wie sie in ihrer Unmittelbarkeit sich ihm darbieten, reflektiert. Alsdann ergreift das Denken nicht das Sein. Die sinnliche Anschauung ist in diesem Falle noch kein reales Prinzip der Erkenntnis; aber diesen Mangel besitzt es nicht durch seine Schuld sondern durch die des denkenden Verstandes. An sich ist sie ein reales Prinzip der Erkenntnis stets da, wo das Denken kritisch und seiner Natur gemäfs, mit voller Selbständigkeit als formales Prinzip und intellektuelle Erkenntniskraft fungiert und sich in seinem Verfahren rechtfertigt als eine Thätigkeit, welche die Natur der Dinge nicht zu verändern braucht (cf. ob. S. 75). Als solche kritisiert es die Erscheinungen, indem es an ihnen das Verschiedene trennt, das Gleiche verbindet gemäfs den Grundgesetzen des Denkens, zumal gemäfs dem Satze der Identität, des Widerspruchs und des Grundes, deren jedes ein Ausdruck der dem Denken immanenten gesetzmäfsigen Natur ist. Der Verstand erkennt nur durch Thätigkeiten; er ist spontan und aktiv, hat unmittelbar keinen Inhalt und Gegenstand sondern produziert ihn selber aus dem Material der Anschauung. Wir u n t e r s c h e i d e n und v e r b i n d e n mannigfaltige Anschauungen; allein dies Scheiden und dies Verbinden ist kein Anschauen sondern Denken. Jeder Sinn fafst nur e i n e Erscheinungsweise eines Dinges auf. Kein Sinn kann wahrnehmen, was der andere wahrnimmt und dies als dasselbe, was auch er von anderer Seite aufgefafst hat, erkennen. Dies erkennt nur der denkende Verstand. Die Einheit oder Unterschiedenheit des Gegenstandes, die den Erscheinungen zu Grunde liegt, wird denkend, nicht wahrnehmend erfafst. Der Verstand als denkende Erkenntnis kann hinter die Erscheinung zur Sache vordringen durch Kritik der Sinne. Indem er mannigfaltige Anschauungen scheidet und verbindet, formt und ordnet er den Stoff der Anschauung sachgemäfs. Eins in Vielem erkennt er durch Verbindung, Vieles in Einem durch Unterscheidung. Alles Denken mufs einen im Gegenstande liegenden

Grund haben, warum es unterscheidet und verbindet. Das Unterschiedene wie das Verbundene jedes objektiv gültigen Denkens, welches Erkenntnis und Wissen der Wahrheit anstrebt, darf nicht ein Phantasiegebilde sein, was ein Gedanke an sich ja sein könnte, sondern es mufs ein im Gegenstande begründeter Vorstellungsinhalt sein. Die Formen aber, in welchen das so Unterschiedene und Verbundene das Denken zur Erkenntnis bringt, sind Begriff und Urteil. Jener ist die Erkenntnis des Wesens, als des Inbegriffs der bleibenden, positiven und inneren Merkmale des Gegenstands, dieses die Erkenntnis der Ursachen der Veränderungen, als des übersinnlichen Grundes derselben, während der Schlufs nur Urteile verbindet, keine sachlich neue Denkform darstellt. —

Der Kritizismus von Harms beruht also letzthin darauf, dafs einerseits unsere Erkenntnis des Wirklichen sich nur auf Grund der Anschauung bemächtigen kann, andererseits nicht der angeschaute Inhalt schon selbst das Seiende sondern nur dessen Erscheinung ist und dafs deshalb diese nicht für sich allein sondern nur für das ihre Hülle durchschauende kritische Denken zu einem Quell des ihr immanenten Seienden wird, dafs endlich alle Wirklichkeit nur ein der Anschauung entnommenes oder zu dem ihr entnommenen Inhalte hinzugedachtes Sein ist. Die Anschauung ist in jeder Hinsicht also positives, nicht nur negatives Prinzip der Erkenntnis. Der Realismus von Harms aber bekundet sich in der Annahme einer lediglich sinnlichen Anschauung als unmittelbarer Grundlage aller Erkenntnis, in der Annahme eines doppelten Quelles der theoretischen Erfahrung aus inneren sowohl als aus äufseren Wahrnehmungen, sodann in der erkenntnistheoretischen Gleichsetzung dieser beiden Erkenntnisquellen, ferner in der Behauptung einer der theoretischen ebenbürtigen praktischen Erfahrung, zumal einer der theoretischen Vernunft oder dem Verstande entsprechenden praktischen Vernunft (— heifst es doch in der „Logik“ S. 155/6: „Wir nennen das intellektuelle Erkenntnisvermögen Verstand, den wir zugleich als nur eine Seite der Vernunft, die sich zugleich auch auf das Handeln bezieht, betrachten. Die Vernunft ist die Kraft des richtigen Denkens, die Wahrheit aus den Erscheinungen zu erkennen, und die Kraft der richtigen Entschlüsse, das Richtige zu wollen und

zu thun —), endlich in der Betonung des Umstandes, dafs das Wirkliche an sich aufserhalb und unabhängig vom Denken und der Erkenntnis existiere, stets zum gröfsten Teile ein noch nicht Erkanntes oder Erkennbares sei. —

Schon diese Grundzüge des wissenschaftlichen realistischen Kritizismus von Harms enthalten einen reichen Schatz psychologischer Einsichten. Eine spezielle Kenntnis von der Auffassung der Natur der Seele und der der psychischen Vorgänge liegt aber in ihnen noch nicht vor. Solche verschafft uns besonders seine „Metaphysik". Während Philosophie überhaupt nach Harms die Wissenschaft von den Grundbegriffen der empirischen Erkenntnis, genauer die Wissenschaft von der Einheit und Totalität der in ihnen nur fragmentarisch bleibenden Erkenntnis in ihrer systematischen Vollendung, darum eigentlich die Wissenschaft des Absoluten aus den Grundbegriffen der Empirie ist, soll die Metaphysik Wissenschaft vom fundamentalsten Grundbegriffe aller Erkenntnis, von demjenigen des Wissens nach seiner materialen Seite sein, wie die Logik die Wissenschaft von ebendemselben nach seiner formalen Seite ist. Die „Logik", sagt Harms S. 38 der „Logik", „betrachtet alles Wissen von der Seite der Form und Methode des Erkennens, die Metaphysik aber von der Seite des Inhalts und des Objekts". „Alle Wissenschaften stimmen darin überein, dafs sie einen Gegenstand haben, den sie erkennen, wovon sie wissen. Alle setzen voraus eine gegenständliche Welt..... Diese..... ist das Sein. Die erste Voraussetzung aller Wissenschaften ist das Sein oder die Existenz einer objektiven Welt..... Alle gebrauchen den Begriff des Seins, keine aber weifs, was es ist. Die Philosophie mufs diesen Grundbegriff..... erklären. Und die Wissenschaft vom Sein, von den Formen und Arten des Seins, welches von allen Wissenschaften als ihr zu erkennendes Objekt gedacht wird, nennen wir die Ontologie oder die Metaphysik". Die von dieser gewonnenen Begriffe seien gemeinsame Grundbegriffe aller Wissenschaften. Zu diesem in jeder Erkenntnis, in jeder Erfahrung, in jedem Wissenszweige enthaltenen Wirklichen und Seienden, welches die Metaphysik nach seinem Inhalte näher bestimmen soll, dringt also freilich auch die Logik vor, indessen nur von Seiten der Wissensform. Das logische Denken erfafst dieses Seiende ja, wie wir

bereits in Harms Sinne nachgewiesen haben, teils als *Wesen* gegenüber der Erscheinung durch den Begriff, teils als *Ursache* der wahrnehmbaren Veränderungen durch das Urteil, teils als *Einheit* in dem verbundenen Mannigfaltigen durch Klassifikation, teils als *Vielheit* des gesonderten durch Division. Nun sind es aber eben nicht jene dem Sein selber eigentümlichen Gestaltungen, die wir gemäſs dem unterschiedenen Verhältnisse desselben zur Anschauung in dieser vorfinden, es sind also nicht das Wesen, die Ursache, die Einheit, die Vielheit selber dasjenige, was uns in der Logik beschäftigt, sondern eben nur die denkend erzeugten Wissensformen, in denen wir jene Arten des Seienden auffassen; also Begriff, Urteil (Schluſs), Klassifikation uud Division u. s. f. sind die als logische Objekte uns interessierenden und in dieser formalen, die Natur des Wissens angehenden Fundamentaldisziplin näher zu bestinnmenden Grundbegriffe. Jene anderen aber, die Arten des Seienden selber, ergründet — dabei ihrerseits die logischen Normen schon anwendend — die Metaphysik. Sie bestimmt und erforscht also, was wir unter Wesen, Ursache, Einheit und Vielheit zu verstehen haben, welches die Natur und Qualität des mit diesen Grundbegriffen zu bezeichnenden Seins und Wirklichen sei, allerdings nur, soweit es eben durch diese Ausdrücke begrenzt und als ein in allem besonderen Erkennen und speziellem Fachwissen, abgesehen von den durch Analyse dieser fundamentalen Gesichtspunkte aufzufindenden Unterschieden, gleichartiges Objekt erscheint. Wie also Logik und Metaphysik im Grundbegriffe des Wissens sich berühren und diesen gemein haben, so sind auch die allgemeinen Unterschiede, die nur den Gegensatz seines Inhalts zu dem der Erfahrung als Erscheinung angehen, beiden Disziplinen gemein. Wesen, Ursache, Einheit und Vielheit sind darum ebensogut metaphysische wie logische Grundbegriffe; indessen die mit Rücksicht auf die Form des Wissens nötigen, in allen Disziplinen zur Anwendung kommenden besonderen Bestimmungen derselben gehören der Logik, die mit Bezug auf den Inhalt nötigen entsprechenden Bestimmungen der Metaphysik an. — Den logischen Grundformen des Begriffs, des Urteils, der Klassifikation und Division werden also gewisse andere in der Metaphysik parallel gehen. Wie nämlich die Logik das Wesen in den Formen des Begriffs,

die Ursachen in denen der Urteile, die Einheit des Mannigfaltigen in systematischer Klassifikation, die Vielheit desselben mittels Division anfaſst, so bestimmt sich für die Metaphysik das Wesen teils als Materie, teils als Geist, die Ursachen erfaſst es entweder als Natur- oder als Vernunftgründe, die letzte reale Einheit als Gott, den letzten realen Grund der Vielheit als Welt. Während jene logischen Grundbegriffe als auf die Form des Wissens bezüglich, sich näher nach der Natur des ihm dienenden Denkens und seiner Hauptfunktionen, des Verbindens und Unterscheidens bestimmen lieſsen, ergeben sich diese metaphysischen, da aller für diese wichtige fundamentale Inhalt in der Anschauung sich darbietet, mit Rücksicht auf die im Verhältnis zu dieser vorgefundenen Unterschiede des Wirklichen. Das Wesen aber ist ja der Anschauung gemäſs nur als Grund der Erscheinung uns zugänglich, die Ursachen nur als Gründe der wahrnehmbaren Veränderung, die Einheit nur als Grund des Zusammenhangs, die Vielheit nur als Grund der Unterschiede des sinnlich gegebenen Mannigfaltigen. Den Gesetzen des Grundes, der Identität und des Widerspruchs gemäſs, die vor allem auch die Metaphysik, sie sogar in erster Linie, zu befolgen hat, müssen Unterschieden der Erscheinung auch solche in Wesen, Unterschieden der Veränderung auch solche in den Ursachen, Unterschieden in der Art des Zusammenhangs oder der Geschiedenheit in den Erscheinungen wie in den Veränderungen ebenfalls solche in dem Wesen wie in den Ursachen entsprechen. Nun ist die Erscheinung je nach der Natur der sie bedingenden Wahrnehmung und Anschauung, die äuſsere oder innere sein kann, die Veränderung ebenfalls nach dem Gegensatze der Wahrnehmungen und der zeitlich verbundenen Folge ihrer Eindrücke, der Erfahrungen, verschieden; das Gleiche gilt von der Art des Einen oder Vielen, je nach dem es innerlich oder äuſserlich zusammenhängt oder getrennt ist. Den Unterschieden der Erscheinung nach ist das Seiende seinem Wesen nach entweder Materie oder Geist, denjenigen der Veränderung gemäſs ist es als Ursache entweder Natur oder Vernunft und denjenigen des Zusammenhangs nach als realer Grund der Einheit des innerlich Zusammenhängenden Gottheit, während es als realer Grund der Vielheit des äuſserlich Mannigfaltigen die Welt ist. — Indem nun Harms das zweite Glied, das den Ge-

gensatz im Wesen des Seienden bezeichnet, näher betrachtet, legt er in seiner Metaphysik den fundamentalen Grund zu seiner Psychologie. Seine Zergliederung des Begriffs des Geistes als des Wesens der in innerer Anschauung oder Wahrnehmung uns zugänglichen Erscheinung, führt sogar unmittelbar auf, ja enthält eigentlich schon selber jene Prinzipien, welche die Psychologie als empirische Disziplin anzuwenden hat. Diese hat es ja mit ebendemselben Geiste zu thun, betrachtet ihn nur von dem speziellen Gesichtspunkte einer beschränkten Erfahrung. Da aber der Geist eben allen Erfahrungen zu Grunde liegt, so führt jede spezielle Disziplin auf ihn, und auch die Psychologie, nach der Methode der empirischen Disziplinen behandelt, ist keine selbständige produktive Disziplin, sondern ein Konzentrationspunkt der Wissenschaft, der philosophisch bedeutsam ist, weil er eine unmittelbare Anwendung der Philosophie auf alle Empirie enthält. Andererseits kennt auch die Metaphysik keinen absoluten Geist, den sie als Wesen der inneren Erscheinung zu Grunde legt, wie wir sogleich sehen werden.

In seiner metaphysischen Betrachtung desselben kritisiert Harms zuvörderst die wichtigsten den prinzipiellen Unterschieden der Systeme gemäfs historisch hervorgetretenen Auffassungen. Wie er in einer uns schon am Anfange dieser Schrift, bei Gelegenheit unserer Kritik der materialistischen Ansicht von der Seele uns bekannt gewordenen Weise die in dieser vorliegende Transscendenz zurückwies, mit welcher sie die äufsere Erfahrung zur ganzen machen und so den Erscheinungen nur äufsere Substanzen als Wesen zu Grunde legen wolle: so findet er den gleichen Dogmatismus auch im Idealismus, wenn er nur geistige Substanzen gelten läfst. Er hält vielmehr fest an der Duplizität der Erfahrung, die gemäfs den unaufhebbaren und jedenfalls für unser Bewufstsein und Denken fundamentalen Gegensätzen der Anschauung und Wahrnehmung nun einmal thatsächlich vorhanden ist. Diese Duplizität fordere, dafs nach den logischen Gesetzen das Wesen, welches realer Grund der inneren Erscheinung sei, anders bestimmt werde als das, was den äufseren zu Grunde liege. Jenes nennen wir Geist, dieses Materie. Damit hätten wir zwei als Wesen den Erscheinungen zu Grunde liegende Prinzipien; also ist keines dieser Wesen absolut. — Dazu kommt aber noch etwas Weiteres, indem auch der Begriff

der Erscheinung dies Ergebnis bestätigt, ja steigert. Unsere Erfahrungen, Wahrnehmungen und Anschauungen sind nicht blofs in äufsere und innere unterschieden, sondern diese beiden sind auch sinnlich. Sie beruhen unmittelbar auf Rezeptivität, deren Mannigfaltigkeit, als nicht von uns produziert, durch unsere unmittelbare Erkenntnis, eben durch die Anschauung auch nicht aufgehoben werden kann; ihr Inhalt ist oft so sehr singulär und so sehr gesondert, dafs das anschauende, wahrnehmende und erfahrende Bewufstsein über diese sinnlichen Unterschiede aus sich allein heraus gar nicht zur Sache vordringen kann. Kurz: alle unsere Erfahrungen, Wahrnehmungen und Anschauungen sind Erscheinungen, als solche endlich, begrenzt, darum auch abhängig von einer Mehrheit der sie veranlassenden Wesen und Gründe. Erscheinungen giebt es für uns nicht ohne etwas, was erscheint, noch ohne ein Anderes, dem es erscheint. Das, was einem Anderen erscheint, ist der Körper; das aber, dem Alles erscheint, ist der Geist. Wir aber kennen uns selbst, sofern wir Erscheinungen sind, und das, was uns erscheint, auch nur als etwas, das zugleich Anderem erscheint. Wir können zu unseren inneren Erfahrungen als unseren Geist deshalb nur einen solchen Geist hinzudenken, der auch anderen erscheint. Unser, ja jeder von unserer Erfahrung aus zu erschliefsende, Geist ist darum auch ein Körper. Unsere Erfahrung und Erscheinung gestattet uns nur den Schlufs auf einen inkorporierten Geist. Ein inkorporierter Geist aber ist eine Seele. Diese ist das endlich begrenzte übersinnliche substantiell zu fassende Wesen, welches als Grund unserer inneren Erfahrungen und Wahrnehmungen gedacht werden mufs. Wir schliefsen auf dasselbe nur auf Grund der uns allein unmittelbar zugänglichen Erscheinungen, speziell aus denen, welche als innere Wahrnehmungen von den äufseren sich unterscheiden. Wie wir das Wesen dieser inneren Substanz nur mit Rücksicht auf seine Erscheinungen und als für diese unentbehrlichen Daseinsgrund bestimmen können, so wissen wir auch als Ursache dieselbe lediglich soweit zu erkennen, als es die uns unmittelbar allein zugängliche Natur ihrer sinnlich wahrnehmbaren d. h. in innerer Wahrnehmung auffafsbaren Veränderungen und der ihr gemäfs für unser Denken sich ergebende Gegensatz zu den äufserlich aufgefafsten gestattet.

Von wie beschaffenen Thätigkeiten also ist der Geist, ist unser Geist Ursache? Um darauf richtig zu antworten, müssen wir uns in Kürze nochmal der Gründe erinnern, wegen deren die materialistische wie auch die antike Erklärung vom Wesen des Geistes unhaltbar ist. Jene, welche den Geist nur als Ergebnis oder Nebenwirkung des Körperlichen auffaſst und die Erkenntnis unserer Empfindungen und Gedanken von derjenigen unserer Nerven und unseres Gehirns abhängig machen will, vergiſst, daſs die in ihr liegende Behauptung schon selber eine doppelte Erkenntnis enthält. Jene Behauptung geht nämlich dahin, daſs das Nervensystem Organ der geistigen Thätigkeiten sei, also die Nerven empfinden und das Gehirn denke. Diese Erkenntnis entspringt aber aus z w e i Quellen, nicht aus e i n e r. Denn die Erkenntnis der Nerven und des Gehirns stammt aus den äuſseren Wahrnehmungen, die Erkenntnis aber, daſs Nerven empfinden und das Gehirn denkt, nicht. Sie gründet sich vielmehr auf eine symbolische Auffassung von körperlichen Erscheinungen. Aus den Wahrnehmungen körperlicher Erscheinungen gibt es keinen direkten Schluſs auf den Geist in ihnen. Etwas Geistiges auſser uns, sei es andere beseelte Wesen oder Seelisches in Organen, kennen wir lediglich durch symbolische Auffassung, indem wir deren Gestalt oder Beweglichkeit d e u t e n als Ausfluſs psychischer Thätigkeiten in uns, die ähnliche äuſsere Erscheinungen zur Folge haben. Weil um Nerven als Empfindungsorgane, das Gehirn als Denkorgan zu erkennen, schon eine vorausgehende Erkenntnis geistiger Thätigkeiten, welche unabhängig von der Kenntnis der Nerven oder gar anatomischer Einsicht ist, notwendig erscheint: deshalb ist die materialistische Auffassung des Seelenwesens unzulässig. Deshalb aber ist auch die antike Ansicht unberechtigt. Setzt doch auch sie die symbolische Auffassung voraus und bleibt bei ihr stehen, ohne zu bedenken, daſs diese nur möglich ist, wenn eine direkte Auffassung des Seelischen durch innere Wahrnehmung voraufgeht. Die Alten, den Geist wesentlich aus der symbolischen Auffassung der körperlichen Erscheinung erkennend, bestimmen ihn auch hauptsächlich bloſs als das, was er in Bezug auf die Körperwelt ist. Sie sehen den Geist als das bewegende, formende und belebende Prinzip der Körperwelt an. So schreibt Thales dem Magneten eine Seele zu, erklärt Heraklit sie für ein feuriges

Prinzip, gilt einem Anaxagoras der Nus für den ersten Entmischer der Welt nämlich als der Geist, von welchem die alle Elemente und Stoffe scheidende Bewegung ausgeht, durch die aus dem Chaos Ordnung entstanden. Vollends repräsentiert Aristoteles diese Auffassung, wenn er Gott den ersten Beweger der Welt nennt. Da tritt es ja recht deutlich hervor, dafs die Materie ihnen nur für passives, der Geist für das rein aktive Sein gilt. Jene empfange Alles, dieser bringe Alles nach ihrer Lehre hervor: Bewegung, Form, Gestalt, Leben, Ordnung in der Materie. Jener ist gestaltende, bewegende Kraft, diese blofs formloser Stoff. Freilich — gestanden die Alten ein —, die gegebene Materie habe schon Form und Gestalt, auch Ordnung der Teile zum Ganzen, ja selbst Bewegung und Leben. Indefs sie selber bleibe immer nur der Stoff, dem diese noch dazu veränderlichen Bestimmungen blofs inhärieren, die eine besondere Ursache, als letztes Prinzip jener inhärierenden Momente eben den Geist fordere. — Mit Recht erklärten die Alten jedes konkrete Ding für Geist und Materie zugleich, für jenes nach seinem aktiven, dieses nach seinem passiven Sein. Das Prinzip der Beurteilung aller Wirklichkeit war: Was thut und leidet ist real. Und diese Realität ist Geist und Materie in Einem. Denn dasselbe Existierende thut und leidet, nur eben nicht in derselben Hinsicht. — Dieser antike Standpunkt ist aber, wie Harms betont, unhaltbar in Bezug auf die Definition von Materie und Geist. Erstlich könne jene nicht blofs für ein passives Sein gelten, da sie sonst nicht Widerstand leisten könne. Dies thut sie, folglich schreiben wir ihr Bewegung zu, folglich ist sie eine bewegende Kraft, folglich die Bewegung der Materie immanent und ihr Wesen. — Nicht minder falsch sei die antike Auffassung des Geistes; sei sie doch nur Folge der symbolischen Auffassung körperlicher Erscheinung ohne Rücksicht auf die dieser voraufgehende direkte innere Wahrnehmung geistiger Thätigkeiten. Jene symbolische Auffassung ist nur der Weg der Analogie, diese direkte durch innere Wahrnehmung aber ist die induktive Methode zur Erkenntnis des Geistes. Letztere ist die moderne, begründet von Cartesius. Dieser hob damit zuerst den Gradunterschied zwischen Geist und Materie auf. Beide sind spezifisch verschieden, nicht zufolge eines Begriffs oder einer Konstruktion a priori, sondern, weil solche Einsicht durch Erfahrung induziert ist. Es bleibe

eben die Thatsache und das Gesetz aller menschlichen Empirie, dafs alles Körperliche nur äufserlich und nicht innerlich, alles Geistige aber nur innerlich und nicht äufserlich wahrnehmbar ist. Gegen dies Gesetz verstöfst nicht nur der Idealismus und Materialismus sondern auch die lediglich symbolische Auffassung des Geistes bei den Alten. Nur gedankenlos übersehen viele das Eine Element der Erscheinung, den Geist, und lassen blofs das andere, die Materie gelten. Alles, was wir von der Materie wissen, ist durch sinnliche Wahrnehmung bedingt. Von dieser aber haben wir nur ein Bewufstsein in uns. Man kann das Dasein der Materie gar nicht behaupten, ohne ein geistiges Wesen hinzuzudenken, welches ihre Erscheinung wahrnimmt. Dieses Wesen dürfe man aber nicht als das Immaterielle, nur als Verneinung der Materie erklären. Die blofse Negation von etwas ist nichts. Falls immateriell nur dasjenige wäre, was nicht materiell ist, so würde man also nicht wissen, was es sei. Der Geist ist vielmehr ebensowohl etwas Positives und Reelles, wie die Materie. Er ist an sich das, dem Alles erscheint. Dasjenige aber, dem Alles erscheint, mufs auch sich erscheinen, er ist Grund der inneren Erscheinung, in der er sich selbst wahrnimmt, der Körper der der äufseren Erscheinung und desjenigen, worin nichts sich selbst wahrnimmt sondern was vom Geiste wahrgenommen wird. Wie wir aus körperlichen Erscheinungen auf materielle, so müssen wir aus geistigen auf ein ihnen zu Grunde liegendes Prinzip schliefsen. Es mufs Zusammenhang zwischen den Substanzen und den Erscheinungen bestehen, jene müssen diesen entsprechen. Eine Substanz, die geistige Erscheinungen hervorbringt, ist ebensowenig ein Körper wie eine Substanz, welche körperliche Erscheinungen hervorbringt, ein Geist ist. — Hiernach erst können wir im Speziellen die Frage aufwerfen: worin das Wesen des Geistes besteht oder wie beschaffen der Geist sei, was also, fragen wir, ist der Geist wesentlich? Dies lehrt eine Betrachtung der Natur der ihm eigentümlichen Thätigkeiten im Unterschiede von denen der Materie. Diese sind in Veränderungen der äufseren, jene in solchen der inneren Erscheinung wahrnehmbar. Der Geist ist das Subjekt der reflexiblen Thätigkeiten, die Materie ist das Subjekt der transeunten. Jene gehen auf das als Subjekt thätige Ding zurück, diese auf ein anderes Ding über, jene sind immanent, diese

sind es nicht. Das Wesen der Materie äuſsert sich in bewegenden Kräften der Anziehung und der Abstoſsung. Das Wesen des Geistes erscheint in reflexiblen Thätigkeiten, welche auf das Ding zurückgehen, wovon sie ausgehen. Alles Bewuſstsein ist die Wirkung oder die Thätigkeit eines Dinges auf sich selbst. Eine solche Thätigkeit ist eben vor allem eine immanente, sie bleibt in dem Wesen, von dem sie ausgeht, in ihr bezieht sich das Subjekt auf sich selbst zurück. Das Empfinden und Denken z. B. geht nicht auf etwas Anderes über, es geht auf sich selbst zurück. Sein Subjekt hat von sich selbst ein Bewuſstsein. Überdies verändere ich durch Empfinden und Denken nur mich selbst, aber kein anderes Ding. Nur analogisch, aber nicht im eigentlichen Sinne kann bei körperlichen Thätigkeiten von Reflexion die Rede sein. Die Reflexion des Lichts ist keine reflexive sondern eine transeunte Thätigkeit. Der reflektierte Lichtstrahl muſs ja zuerst von dem Licht ausstrahlenden Körper auf einen anderen, den Spiegel, übergehen und erst von diesem geht er auf den ersten zurück. Beim Geiste aber geht die auf sich selbst zurückgehende Thätigkeit nicht erst aus ihm heraus und auf ein anderes Subjekt oder Ding über. Diese immanente Thätigkeit ist unmittelbar reflexiv. Das Denken denkt sich selbst und kommt dadurch zum Bewuſstsein. Der Geist ist das Prinzip des Bewuſstseins. Das Bewuſstsein ist die innere Wirkung eines Dinges unmittelbar auf sich selbst. Das ist nur durch reflexible Kraft möglich. Eine Reflexibilität kommt nur dem Geiste zu. — So findet Harms das unterscheidende Wesen zwischen Geist und Körper auf Grund ihrer Thätigkeiten und in diesen. Alle Kräfte und Thätigkeiten, welche die Körper ausüben, sind bewegende Kräfte, die übergehen von einem Körper auf den anderen oder von einem Punkte des Raumes auf den anderen. Weil die transeunte Kraft und Thätigkeit das Wesen des Körpers ausmacht, erscheint er nicht sich sondern einem anderen Wesen. Daher der alte Satz: nullum corpus agit in se ipsum. — Giebt es nur transeunte Thätigkeiten, so ist kein Bewuſstsein möglich, giebt es nur reflexible und immanente Kräfte, keine Körperwelt denkbar. — Mit Recht hat man den Geist für Identität von Subjekt und Objekt erklärt. Er ist Subjekt und Objekt seines Denkens; er denkt, erkennt, weiſs sich selbst; er fühlt sich selbst, er empfindet

seine eigenen Zustände als Freud und Leid, Lust und Schmerz. Der Geist will endlich sich selbst, sein eigenes Glück und Wohl, seine eigene Vollendung. Indessen diese Identität ist doch nur die reflexible Kraft seines Geistes. Sogar alles Bewufstsein von etwas Anderem, von einer Aufsenwelt, ist zugleich in seinem Selbstbewufstsein. Denn er hat das Bewufstsein nur durch seine That. — Allein diese Identität von Subjekt und Objekt, betont Harms, ist keine absolute. Das Ich als Subjekt sei dem Ich als Objekt nicht völlig innerlich gleich, wie bei Schelling. Nur bei dieser Annahme entstehe jener Zirkel im Erklären, auf den Herbart seinen Widerspruch im Ich begründe. Ich selbst als Objekt bin nur ein Fall der Objekte, welche ich vorstelle. Ich kann jenes diesen nicht gleich stellen. Was ich auch vorstellen mag, ob mich oder etwas Anderes, in allem Vorstellen bin ich stets dasselbe bleibende Subjekt meines Vorstellens. — Überdies ist, wenn und sofern der Geist von sich selbst weifs, ein jeder solcher Akt seines Wissens in sich selber abgeschlossen und bedarf nicht der unendlichen Verlängerung. In der Identität von Subjekt und Objekt liege also auch nicht der von Herbart dem Ich ihretwillen zugeschriebene Progressus in infinitum. — Reflexible Thätigkeit kann endlich nur in einem einheitlichen Wesen vorkommen, denn sie geht auf ihren Anfang zurück. Möglich ist das nur, falls die Seele eine Einheit und nicht blofs ein Aggregat ist. Alles Bewufstsein und Denken ist durch die Einheit der Seele bedingt. Diese ist notwendig eine Monas, ein Atom. — Kurz: der Geist ist nur e i n e Art des Seins und nicht alles Sein; er ist das reflexible Sein, welches sich selbst erscheint, sich selbst setzt und daher ein monadisches Wesen hat. —

Nur wo Geist und Körper so reell unterschieden und zwar ihrem Wesen nach, nicht blofs als Phänomene entgegen gesetzt werden, wird der Zusammenhang zwischen Geist und Körper ein Problem. Für das Altertum, dem der Geist als das bewegende Prinzip des Körpers galt, bestand es nicht. Erst seit der spezifischen Entgegensetzung beider durch Cartesius entstand dasselbe für das moderne Philosophieren. Ihren Wirkungen nach sei beides in der Erfahrung gegeben, Geist und Materie, meint Harms. Auch scheine weder ihr Zusammenhang noch ihre Gemeinschaft zweifelhaft. Ohne diese würde ja die

Seele keine Einwirkungen von aufsen, die als solche körperlich vermittelt sind, empfangen können, noch auch durch die Bewegungsorgane nach aufsen hin ihrerseits zu wirken im Stande sein. Also das konkret und thatsächlich Gegebene oder zu diesem als konkret Wirkliches hinzuzudenkende Ding ist kein blofser Geist, noch eine blofse Materie. Thatsächlich ist vielmehr nur ihr Zusammensein und ihre Wechselwirkung. Nicht zwischen absolutem Geist und absoluter Materie sondern zwischen Seelen und Körpern findet sie statt. Wie aber ist diese Gemeinschaft zu erklären, noch dazu, wenn andererseits Geist und Materie oder richtiger Seele und Körper nicht blofs phänomenal und der Erscheinung, sondern der Sache nach und wesentlich, nicht accidentell, vielmehr substantiell verschieden sind? Es bestehen hierüber zwei entgegengesetzte Hauptansichten, die selbst wieder mannigfach verschieden sind, nämlich die eine, welche einen h y p e r p h y s i s c h e n, nur durch Gott und ideal vermittelten Zusammenhang annimmt, und die andere, für welche die Gemeinschaft eine physische ist, also real stattfindet. Erstere Hauptansicht habe zunächst die Form des Okkasionalismus angenommen bei Geulincx, Malebranche und den Cartesianern, zu denen auch Lotze zurückkehre, zweitens trete sie uns im Spinozismus und drittens in der Leibniz'schen prästabilierten Harmonie entgegen. Der Okkasionalismus gebe der Materie ein lediglich räumliches Dasein, sodafs sie alle Bewegung nur von aufsen erhalte, die Materie besitze dann keine bewegende Kraft. Die ganze Körperwelt sei nur eine Maschine, auch der menschliche Körper, wie Cartesius und Lotze meinen. Dabei sei also keine reale Wechselwirkung möglich, vielmehr müsse der Schöpfer bei Gelegenheit der körperlichen Bewegungen entsprechende Gedanken in uns endlichen Geistern und gelegentlich unserer Gedanken entsprechende Bewegungen in den endlichen Körpern hervorrufen. Allein diese Theorie ist unhaltbar. Denn sie hebt erstlich allen doch einmal faktisch vorhandenen Zusammenhang zwischen Geist und Körper auf; die Körper würden sich dann nur für sich bewegen, die Seelen in ihrem Bewufstsein eingeschlossen bleiben. Die Welt besteht weder aus Automaten noch aus Mystikern. Indem diese Lehre zweitens ein beständiges Eingreifen Gottes lehrt, setzt sie ein Wunder an die Stelle von Erklärungen. Endlich hebt sie, konsequent gedacht, die moralische

Verantwortlichkeit auf. Nur für seine Gedanken und seinen Entschlufs, nicht für seine Handlungen und ihren Erfolg könnte ein so okkasionalistisch gedachtes Subjekt verantwortlich sein. — Nach Spinoza wiederum sind unendliches Denken und unendliche Ausdehnung nur Attribute Gottes, der absoluten Substanz; keines soll des anderen bedürfen, das eine nur Negation des anderen sein. In Gott stimmen beide überein. Sie sind wie zwei parallele Linien, die, nirgends in ihrem Verlaufe sich berührend, angeblich sich gleichwohl im Unendlichen schneiden. Gelegentliche Ursachen giebt's hier nicht, sondern nur eine Alles direkt bestellende göttliche Wirksamkeit. Indefs auch hier ist der Zusammenhang nur scheinbar, nur ideal, keine wirkliche Kausalität vorhanden. Die empirische Gemeinschaft ist nur Schein, der Unterschied der körperlichen und seelischen Substanzen bedeutungslos geworden. Diese gehen auf in der absoluten Substanz. Die relativ wirklich bestehenden Unterschiede werden schlechthin nivelliert zu einem blofsen Schein. Das Problem verschwindet so schliefslich selbst, statt gelöst zu werden. — Leibniz endlich mit seiner prästabilierten Harmonie trübt durch seinen Idealismus nach Harms das wahre Problem ebenfalls. Die Materie gilt ihm ja nur für Erscheinung geistiger Substanzen. Er fragt also nicht, wie Verschiedenartiges, Seele und Körper, auf einander wirken, sondern wie von einander geschiedene geistige Substanzen auf einander wirken können. Da zwischen blofs geistigen Substanzen, die jeder transeunten Thätigkeit entbehren, kein realer und direkter Wechselverkehr möglich sei, indefs auch des Leibniz einzelne realen Wesen als Monaden rein geistige Substanzen sein sollen, so trete bei ihm an die Stelle der Wechselwirkung unterschiedener Wesen die Harmonie in der Entwicklung aller geistigen Substanzen. Diese Harmonie, als ein Verhältnis zwischen den verschiedenen Wesen, könne nicht auf deren Thätigkeit beruhen, da sie eben nicht äufserlich wirken, vielmehr ist sie prästabiliert, durch Gott vorherbestimmt. Alle einzelnen Substanzen sind von diesem geschaffen; darin sind sie alle gleich. Schon in dieser Abhängigkeit von Gott stimmen sie bei all' ihrer sonstigen Verschiedenheit überein. Die Schöpfung der einen Substanz konnte aber überdies nur in Rücksicht auf die der anderen geschehen. Gott hat sie alle so geschaffen, dafs

sie in allen ihren Wirkungen mit einander übereinstimmen. Alle Dinge in der Welt entwickeln sich der Art mit einander in Übereinstimmung, dafs, falls in dem einen Dinge etwas geschieht, zugleich in dem anderen eine Entwicklung eintritt, ohne dafs das eine Ding in das andere eingreift. Alle Wirkung geht durch Gott hindurch, nur geschieht dies hier von Anfang an auf einmal. Der reale Zusammenhang ist auch bei Leibniz im Grunde illusorisch, nur scheinbar. Alle Dinge sind im Grunde zwar nicht körperliche, aber doch blofs geistige Automaten. Auch dies System, sagt Harms, erklärt den wirklichen Zusammenhang zwischen den verschiedenen Dingen in der Welt nicht. Es macht ihn zu einem Schein und substituiert einen idealen Zusammenhang. Alles bleibe eingeschlossen in der göttlichen Gedankenwelt. Ja Harms wirft es allen Systemen, welche die Gemeinschaft der Substanzen nur hyperphysisch erklären, als Fehler vor, dafs sie die Dinge nur zu passiven Medien der göttlichen Wirksamkeit machen. Es bleibt dabei kein Raum für die Wirksamkeit der besonderen Substanzen. — Harms tritt deshalb auf die Seite derjenigen Systeme, die eine reale Gemeinschaft zwischen Geist und Körper anerkennen. Allerdings könne auch diese verschieden gedacht werden, nämlich entweder als eine einseitige Abhängigkeit und zwar auch hier wieder zwiefach, je nachdem der Geist vom Körper oder dieser von jenem abhängen solle; oder man nehme eine wechselseitige Abhängigkeit an. Die erstere Annahme sei Folge der Transzendenz des Materialismus oder des Idealismus. Für jenen ist der Geist nur die Funktion des Körpers, dieser allein die Substanz. Die Gemeinschaft besteht in der Abhängigkeit des ersteren von dieser. Wir wissen schon, dafs und warum diese Ansicht unkritisch und prinzipiell falsch ist. Sie widerspricht aber auch im Speziellen den Erfahrungen, die wir über den Zusammenhang machen und in denen dieser sich kund giebt. Denn Gemütsbewegungen bringen auch Leiden des Körpers hervor, heftige Affekte erschöpfen und zerstören diesen; sogar das Denken nützt den Körper ab. Ja noch mehr: nicht blofs ein regulatives sondern auch ein konstitutives Prinzip ist der Geist in Bezug auf das Sein des Körpers und der Dinge. Ein Körper, dessen Bewufstsein erlischt, sei es im Tode oder im Schlafe, sinkt dahin. Ohne Bewufstsein kann der menschliche Körper nicht stehen sondern er fällt

in sich zusammen; das Bewuſstsein und der Geist richtet ihn auf. Die Gemeinschaft ist also nicht einseitig sondern wechselseitig. Die Seele ist nicht nur vom Leibe sondern dieser ist auch von der Seele abhängig. Dies übersieht auch die Einseitigkeit des Idealismus. Nach diesem ist der Geist allein Substanz, der Körper seine Erscheinung. In der That hat ein kräftiger Geist auch über seinen Körper groſse Gewalt. Indessen hat auch dies seine Grenzen. Auch hier bleibt der Geist vom Körper vielfach abhängig; die Abhängigkeit erscheint stets als wechselseitig. Denn bei den Krankheiten des Körpers leidet auch die Seele, und die Temperamente sind wesentlich durch die Konstitution des Körpers bedingt.

Der Umstand, daſs die Abhängigkeit der einen Substanz von der anderen wechselseitig ist, spricht gegen Idealismus und Materialismus. Vor allem bekundet sich dieselbe darin, daſs alle Empfindungen durch die Sinnesorgane oder doch durch die Sinnlichkeit bedingt sind und daſs der Körper willkürliche Bewegung nur hat durch die denkende und wollende Seele, nicht für sich und durch sich allein. Wenn aber hiernach die Gemeinschaft zwischen Seele und Körper nur im Sinne wechselseitiger Abhängigkeit gedacht werden kann, so habe man auch diese wiederum verschieden erklärt. Einmal sei es geschehen durch den Ort der Seele, wobei es sich dann auch frage, in welchem Körperteile die Seele ihren Sitz habe. Darüber seien gar sehr verschiedene Ansichten aufgestellt. Bei den Alten hatte in dieser Hinsicht das Herz, als Mittelpunkt alles Lebens und der Bewegung, einen Vorzug vor dem Gehirn. Nach Platon wohnte die begehrliche Seele im Unterleibe, die mutige in der Brust, die intelligente im Kopfe. Der holländische Arzt, Joh. Batista von Helmont verlegte ihren Sitz in den Magenmund, Cartesius in die Zirbeldrüse, ungefähr in die Mitte des Gehirns. In neuerer Zeit halte man allgemein das Gehirn für den Sitz der Seele und zwar die Partie, in der alle Empfindungsnerven zusammenkommen und von welcher alle Bewegungsnerven ausgehen. Indeſs betont Harms, in Übereinstimmung mit Lotze, daſs ein zentraler Punkt des Gehirns noch nicht gefunden sei, wo die Seele alle Einwirkung perzipiert und woher sie auf die Peripherie zurückwirkt, wo sie zentripetal und zentrifugal wirkt. Herbart meine, sie habe keinen ganz

festen Sitz sondern wandere in dem pons Verolii, einer Stelle an der Gehirnbasis, wo sie wie ein Telegraphist sich verhalte, die Telegramme empfangend und absendend. Allein diese Annahme erkläre nicht den Zusammenhang von Leib nnd Seele sondern setze ihn schon voraus. Aus der Kenntnis des Orts des Feldherrn auf dem Schlachtfelde ergebe sich doch nichts für die Einsicht in die Wege und Mittel des Sieges. Die Seele könne keinen einsamen Ort im Körper haben. Die Frage nach solchem sei eine Kinderfrage; man könne sie durch eine Gegenfrage aufheben, z. B. diese: In welchem Punkte des Körpers sitzt die Schwere? Etwa im Mittelpunkte? Diesen könne man ja wegnehmen. Also in keinem Punkte, sondern im ganzen Körper. Nehme man eine diesem Sachverhalt analoge virtuelle Allgegenwart der Seele im Körper an, so liege auch darin keine Erklärung sondern eine Versinnlichung. Die Gemeinschaft zwischen Seele und Leib lasse sich nur aus dem Wesen beider als endlicher Substanzen von geistiger, bezüglich körperlicher Art erklären. Eine reale Gemeinschaft zwischen beiden könne es nur geben, wenn es möglich sei, beide trotz ihrer wesentlichen Verschiedenheit dennoch nur als unterschiedene Erscheinungsformen, die das Wesen eines und desselben Dinges angehen, aufzufassen. Möglich ist dies nach Harms nur in einem endlichen und bedingten Wesen. Nur ein solches Wesen kann in der Duplizität von Geist und Körper erscheinen. Das absolute Wesen kann sich nicht als Körper darstellen, weil es alsdann einem anderen zweiten Wesen gegenüber stehen müfste, welchem es als Körper erscheint. Ein einziges Wesen kann sich nicht als Körper erscheinen. Dazu gehört notwendig eine Mehrheit. Nur ein endliches Wesen kann sich so darstellen. Unmöglich kann ein unbedingtes und unendliches Wesen, unmöglich solche einzige absolute Substanz im Sinne Spinoza's sich als Geist und Körper darstellen. Das ist der eine Mangel der Spinozistischen Ansicht. Körper und Geist sind in Wahrheit zwar nur zwei Darstellungs- und Erscheinungsformen desselben Wesens, weshalb zwischen beiden eine Parallelität besteht. Dieser Unterschied ist aber deshalb keiner innerhalb der Erscheinungen sondern einer des unterschiedenen Verhältnisses des Wesens zur Erscheinung und der Art, wie es selber diesem immanent ist. Also darf dieser Unterschied nicht als bedeutungslos in einer

Substanz — und wäre sie eine absolute — verschwinden. Wir können darum auch Körper und Geist nicht mit Spinoza zu Prädikaten von einander machen. Die Seele soll nach ihm nur der Begriff ihres Körpers und dieser ihr Objekt sein. Die Seele ist jedoch in Wahrheit sich selber Objekt und ihr Objekt nicht blofs der Körper. — Geist und Körper sind nur Seiten der Dinge. Das konkret Existierende ist ihre Einheit und Verbindung. Die konkreten Dinge aber sind lebendig und individuell. Ein solches konkretes und individuelles Weltwesen stellt sich notwendig als Körper für jedermann in äufserer Anschauung, als Geist aber für sich in innerer Anschauung dar. Nur ein konkretes Wesen, wie der Mensch, stellt sich so dar. Ein solches Wesen ist stets eins von vielen. Und da ist es notwendig teils etwas im Verhältnis zu anderen als Körper, teils aber etwas für sich als Geist. Das Fürsichsein der Dinge ist der Geist, das Füreinandersein der endlichen Dinge ihr Körper. Endliche Geister können von uns also gar nicht anders gedacht werden als in Verbindung mit der Materie d. i. einer Empfänglichkeit von aufsen und einer Wirksamkeit nach aufsen. Endliche Geister werden aber auch stets erst das, was sie ihrem Begriffe nach sind. Nun ist Werden nur möglich, wenn es eine Vielheit von Dingen giebt. Denn **ein** Ding kann sich nicht verändern. Allein kann nichts ein Grund seiner Veränderung sein. Verändert sich etwas, so mufs aufser ihm noch ein anderes Ding sein, damit eine Ursache seiner Veränderung sei. Dies Ding, welches Ursache der Veränderung eines anderen ist, mag für sich selber ein Geist sein; nur kann es nicht als blofser Geist Ursache der Veränderung eines Anderen sein. Dies vermag etwas nur durch seine transeunte Thätigkeit zu sein; solche ist nur als Bewegung eines Körpers denkbar. Mithin kann Ursache der Veränderung eines anderen Dinges etwas nur durch seinen Körper sein. Diese Ursache kann freilich direkt stets auch nur auf einen Körper wirken. Das Ding, welches sich verändert, auch der Geist, sofern er dies thut, mufs also, schon um die dazu nötige Wirkung von aufsen zu empfangen, einen Körper haben. Es mufs dasselbe Ding sein, welches sich in transeunter und reflexibler Thätigkeit darstellt, wenn eine wechselseitige Beziehung zwischen Geist und Körper stattfinden soll. Nun ist dies wirklich der Fall. In unmittelbarer Erfahrung stellt sich

mindestens der Mensch doppelt dar, als Körper in äufserer Anschauung für jedermann und als Geist für sich in innerer Anschauung. — Was mir daher als Körper erscheint, kann doch zugleich sich selbst als Geist erscheinen. Die Duplizität von Geist und Körper wird hierbei nicht aufgehoben sondern bleibt bestehen. Denn nur das, was sich selbst erscheint, ist Geist, was Anderen erscheint, Körper. Nur die Möglichkeit mufs eingeräumt werden, dafs ein und dasselbe Ding zwei Formen haben kann, worin sein Wesen zur Erscheinung kommt und durch die es dieser letzteren als Gegenstand immanent ist, zwei Formen, in denen ein einziges Ding sein Wesen selber verschieden darstellt. Wenn es möglich, ja im Menschen wirklich ist, dafs in dieser Weise dasselbe Ding, der Mensch, sich selbst seinem Wesen nach innerlich als Geist, Anderen aber als Körper erscheint, so mufs dann auch, falls auf der einen Seite eine Veränderung gesetzt wird, auf der anderen Seite eine solche eintreten. Nicht sind beide Seiten dasselbe sondern es sind nur zwei Formen, in welchen das einem Dinge zugehörige Wesen selber zur Erscheinung kommt und sich darstellt in zwei unterschiedenen Reihen von in der letzteren wahrnehmbaren Thätigkeiten.

In dieser Art folge es aus dem Begriffe eines endlichen Wesens, dafs es sich in einer Duplizität von Geist und Körper darstellt. Ein solches ist etwas für sich und insofern ein Geist. Indefs als ein endlicher Geist wird es, was es ist. Alles Werden aber erheischt eine Vielheit von Wesen. Übt aber eins von diesen eine Wirkung aus oder empfängt es sie, so gehört dazu ein Körper. Das Wesen, welches für sich ein Ich ist, ist für Andre Du oder Er. — Nun ist aber der Körper eines derartigen Wesens nicht etwa in jeder Beziehung die äufsere Erscheinung eben desjenigen, wovon der Geist der innere Ausdruck ist. Denn der Körper ist dies nur, soweit er Organ der Seele ist, d. h. Organ der Empfänglichkeit oder Sinnorgan, und Organ der Wirksamkeit oder Bewegungsorgan. Thatsächlich jedoch ist unser Körper nicht nur Organ der Seele sondern auch der Gattung durch Fortpflanzung der Spezies und der allgemeinen Natur bezüglich des Wechsels der Stoffe. Und insoweit ist er nicht unser Leib. Der Körper vollzieht im Akte der Zeugung behufs der Fortpflanzuug und beim Stoffwechsel andere als nur unserer Seele Zwecke; er ist daher immer zugleich ein Ausdruck und Werkzeug der all-

gemeinen Natur. — Der Körper ist also nur zum Teil die äufsere Darstellung dessen, was die Seele innerlich ist; und ebenso ist die Seele nur zum Teil das Innere ihres Körpers, nämlich nur, soweit dieser ihr Organ ist. Hiernach ist die Gemeinschaft zwischen Leib und Seele, Körper und Geist zwar eine reale, aber nur eine partielle. Der Körper als Organ des Stoffwechsels, der Ernährung und Fortpflanzung ist kein unmittelbarer Ausdruck der Seele. Zum Organ macht die Seele oder richtiger das beseelte Wesen erst selber ihren Körper. Das Kind mufs erst sehen lernen, der Mensch alle seine Glieder erst als solche gebrauchen lernen. Er sieht, hört, nimmt überhaupt nicht von Natur wahr sondern von Geist. Für sich allein ist der Körper nur ein Produkt der Durchdringung von Zentripetal- und Zentrifugalkraft des Alls; erst durch die Seele wird er ein Organ der Empfindung und der willkürlichen Bewegung.

Ist dieser Sachverhalt richtig, so sind Körper und Geist nur abstrakte Begriffe, die wir blofs aus der Isolierung der Dinge gewinnen. Um den Begriff des Körpers zu bilden, abstrahieren wir willkürlich von aller wahrnehmenden Thätigkeit, durch die wir die Körper auffassen und von deren Subjekt. Ebenso sehen wir beim Begriffe des Geistes davon ab, dafs er Sinne hat, durch die er Empfindungen als Wirkungen von aufsen und äufserer Gegenstände erhält. — Allerdings sind dies wissenschaftliche Abstraktionen von objektiver Bedeutung. Alle Wissenschaften sind Kunstprodukte der Abstraktion. Geist und Körper bezeichnen in objektiv wertvoller Weise wohl Unterschiede des Wesens, also nicht blofs zufällige Seiten innerhalb ihrer Erscheinung, sondern sie sind verschiedene Art und Weisen, wie die Dinge selber der Natur ihres endlichen Wesens nach erscheinen. Die endlichen Dinge sind wenigstens ihrem Wesen nach beides in Einem und zugleich, Geist und Körper. Als dieser oder jener allein sind sie nur abstrakt, obzwar ihrem Wesen nach und im Hinblick auf dessen notwendige beiden Erscheinungsweisen aufgefafst. —

In diesen Punkten erschöpft sich in der Hauptsache die Psychologie von Harms, soweit sie einen originalen und litterarisch ausgeführten Inhalt hat. Hervorzuheben ist vor allem, wie allein das strenge Festhalten an der Duplizität der Erfahrung und der Realismus seiner Erkenntnistheorie es ihm ermög-

licht, so spezielle positive Bestimmungen über die Natur der psychischen Thätigkeiten und den Sinn der reflexiven Natur der letzteren zu geben, wie sie sonst nirgend vorkommen, wenigstens nicht, ohne dafs man zu transszendenten oder blofs analogischen und bildlichen Begriffsbestimmungen seine Zuflucht nimmt. — Überdies ist es für Harms selbstverständlich, um noch einmal einen im Vorangehenden nicht direkt herausgehobenen Punkt zu berühren, dafs die endliche Seele, als inkorporierter Geist, ein Leben hat, dessen Geschehen ebenso sehr auf Natur- wie auf Vernunftursachen beruht. Denn alles Werden setzt nach Harms ein Sein voraus, alle Kausalität substantielle Anfangsgründe. Alle Substanzen als notwendige Ursachen des Werdens sind aber Kräfte. Alles Werden ist eine Entwicklung von einem Anfangspunkte bis zu einem Endpunkte auf Grund thätiger Kräfte. Nur ein endliches Werden ist denkbar und erklärbar. Dies ist zwiefach bedingt und mufs aus beiden Bedingungen erklärt werden, sowohl aus seinem Anfange als aus seinem Zwecke, sowohl physisch als auch ethisch. Der Anfang des Werdens liegt in vorhandenen oder natürlichen, das Ziel bestimmt sich nach gewollten oder vernünftigen Ursachen des Geschehens. Geist und Materie beziehen sich auf das, was ist, Natur und Vernunft auf das, was geschieht. Alles Werden ist durch beide bedingt; unmittelbar zugängliche Vernunftursachen sind zwar nur unsere eigenen Seelen. In der Seele bildet sich ebenfalls vieles aus Anlagen, anderes entsteht durch Vernunft. Die Natur aller Dinge besteht in gegebenen Kräften und Vermögen. Auch die Seele und der Geist sind von der Natur nicht auszuschliefsen, sie bilden in der Natur keine Ausnahme. Sogar die Freiheit des Geistes und Willens, über die wir die Ansicht von Harms schon kennen (cf. S. 168 fg.), reicht nur soweit, als die Seele selber ihren vernünftigen Zwecken gemäfs etwas bestimmt, und durch diese Freiheit wird sie nicht gefährdet, soweit ihre Selbstthätigkeit nicht über die natürlichen Schranken hinausgeht. Denn die Stoffe, in denen und aus denen sie gestaltet, findet die Seele vor. Die Seele wirkt also als Natur, sofern sie auf Grund ihrer Anlagen in notwendigem Geschehen sich entwickelt, sie besitzt Vernunft, soweit sie nach eigenen Zwecken sich selbst bestimmt und frei ist. Dabei werden für sie ihre Naturanlagen und Vermögen zu einem inneren Mafs, welches sie trotz all' ihrer Selbstthätigkeit nicht un-

gestraft überschreiten kann und bei normaler Gestaltung der letzteren auch mit Selbstbewufstsein nicht überschreiten will. —

Schlussbemerkung.

Prinzipiell nehmen wir bei Harms nur Anstofs an seiner Leugnung vorempirischen Bewufstseins. Auch scheint uns Harms nicht hinreichend die Behauptung begründet zu haben, dafs alle Anschauung sinnlich sein müsse. Nur für die auf gegebene Objekte bezügliche Anschauung, nur für die des theoretischen oder erkennenden Geistes ist das zuzugeben. — Im Unterschiede von Kant jedoch stimmen wir mit Harms zwar darin überein, dafs wir die logische Wahrheit nicht blofs für formal und subjektiv sondern auch ohne Ergänzung durch solche Gesichtspunkte, welche die erkenntnistheoretische Gewifsheit verbürgen, für objektiv bedeutsam halten. Im Gegensatze zu dem Realismus von Harms wiederum kommen wir aber infolge der Annahme des apriorischen Bewufstseins und der Gewalt seiner Faktoren gleichwohl zu dem Ergebnisse, dafs die logischen Kategorien, wo ihr Gebrauch normal stattfindet, für sich allein nur ein Wissen über das Dasein von etwas, aber nicht ein bestimmtes Spezialwissen über dessen besondere Beschaffenheit ermöglichen, welches letztere nur in Bezug auf Erscheinungen zu erreichen ist. Sicherlich aber hat Harms mit Herbart, Beneke und Lotze darin Recht, dafs die Kategorien auch auf die inneren Erfahrungen anwendbar sein müssen, dafs also die inneren Phänomene so gut wie die äufseren auf Substanzen hinweisen. Die Seele ist also als Substanz zu betrachten, nicht nur wegen der Beharrlichkeit im Leben, sofern sie in äufseren Wirkungen sich geltend macht, sondern auch wegen der gleichen Beschaffenheit ihrer Wirkungen im Individual-Bewufstsein der inneren Erfahrung, zumal wegen der Einheit desselben. — Bei der Hartnäckigkeit, mit der gerade ein die Gegenwart mit seinen psychologischen Lehren so beherrschender Denker wie Wundt bis in die jüngste Vergangenheit dieser Einsicht sich verschliefst, dürfte es angemessen sein, die Punkte zusammenzufassen, die es verbieten, der Behauptung dieses Forschers beizupflichten. Die Begründung derselben ist ja im Vorangehenden ausführlich enthalten und zwar nicht blofs mittelbar durch den ganzen Gang der kritischen Betrachtungen, welche die Darstellung

dieser Monographie von Anfang an begleitet haben sondern auch durch die Argumente, welche wir gegen eine Reihe von Ansichten geltend gemacht haben, die Wundt's Fehlern im Besonderen parallel gehen. Wundt übersieht nämlich, wenn er die Anwendung der Kategorien der Substanz auf die innere Erfahrung ablehnt, Folgendes;

1. Sämtliche Kategorien sind solche Grundbegriffe, welche ihrem Ursprunge und ihrer Natur nach niemals für eine einseitige Erfahrung sondern für die Erfahrung überhaupt Geltung haben. Wundt geht daher jedenfalls schon darin zu weit, dafs er blofs auf die äufsere Erfahrung den Gebrauch der Kategorie der Substanz beschränken will.

2. Er gesteht zwar ein, dafs es geistige Dinge giebt; sofern nun aber die letzteren eine Mehrheit sind und zwischen ihnen Beziehungen stattfinden, diese aber sich verändern und gleichwohl ein konstant Allgemeines sich in ihren Veränderungen zeigt, ist die Anwendung des Substanzbegriffes auch auf das innere Seelenleben ganz unvermeidlich. Umsomehr ist dies der Fall, als nach Wundt selber eine Kategorie, die der Kausalität, hierauf angewendet werden soll, was, ohne dafs der Gebrauch der Substanz, als des notwendigen Korrelates der Kausalität, hinzutritt, unmöglich ist. Die Substanz mufs aber jedesmal auf demselben Gebiete liegen, wo sie auch als Kraft kausal wirkt. Sonst gelangt man zu einer *μεταβασις εἰς ἀλλο γενος* und zugleich zu einem versteckten Materialismus oder zu einem haltlosen und widerspruchsvollen Denken, welches Wirkungen ohne Ende setzt.

3. Er verkennt eben die apriorische Natur der letzten Gründe der psychologischen Thatsachen und die ursprünglichen Faktoren des Bewufstseins, die gleichmäfsig dessen innerer wie äufserer Bethätigung, sei es in der äufseren Wahrnehmung, sei es in der Selbstwahrnehmung vorangehen.

4. Er verkennt noch dazu dies: Sogar zu dem Begriffe eines geistigen Dinges gelangen wir nicht blofs infolge der Kontinuität des Denkens und Vorstellens sondern auch des Fühlens und Handelns. Für jedes setzen wir ein Ich; diese Reihe der Iche schliefsen wir wegen konstanter gemeinsamer, innerer Merkmale, zumal wegen der Einheit und Reflexibilität des Bewufstseins vermöge der Selbstanschauung und eines dies

ihr Phänomen rechtfertigenden Grundes zusammen in dem Begriffe einer Seelensubstanz.

5. Ferner übersieht Wundt, daſs mein Bewuſstsein, indem es sein Ich als handelnd findet, sich zugleich auf die äuſseren Objekte in konstanter Weise einwirkend beobachet und schon darum als eine Substanz neben derjenigen der Dinge sich zweifellos darstellt.

6. Endlich gesteht Wundt ja selber zu, daſs das Ich ein Ding sei. Sofern er nun überdies die Beziehungen der verschiedenen Iche zu einander und ihre Kausalität auf einander nicht leugnet, kann er abermals der Anwendung des Substanzbegriffes aus sub 2 nachgewiesenen Gründen nicht entgehen. Diese Kategorie muſs nicht bloſs auf die konstanten Daseinsverhältnisse im Seelenleben des einzelnen Ichs sondern auch in dem ihrer Gemeinschaft angewendet und als ein objektiv bedeutsamer Ausdruck für den Grund dieser ihrer konstanten Natur anerkannt werden. —

Auch Wundt hat sich offenbar durch Kant's hyperkritische Wendung beirren lassen, mit welcher dieser die Anwendung der Kategorien auf innere Erfahrungen schlechthin ablehnt, weil es hier an der Anschauung sinnlicher Art fehle. Ist denn aber die Selbstanschauung des empirischen Ichs nicht sinnlich? Ganz gewiſs ist sie dies, und durch die Zeitform ist sie auch konstant bestimmt, ja durch symbolische Auffassung der ihre Phänomene begleitenden Wirkungen, als deren Urheber sich unsere inkorporierte eigene Seele weiſs, ist sie sogar durch Momente äuſserer Anschauung bestimmbar. Also war Kant's Einschränkung unberechtigt. Bedenken wir dies und noch dazu, daſs eine intellektuelle Anschauung übersinnlicher Art, falls diese nur nicht schlechthin produktiv und Dasein hervorbringend sein soll, sondern nur angesehen wird als eine Anschauung, welche ein nicht fertig gegebenes sondern zu gestaltendes Dasein als weder räumlich noch zeitlich bedingtes Ideal erfaſst, immerhin dies unmittelbar intuitiv und nicht abstrakt ergreift, so ist es wahrscheinlich, daſs auch den praktischen Wahrheiten eine festere erkenntnistheoretische Grundlage mit der Zeit wird gegeben werden können als die ist, welche sie bei Kant haben. An Stelle der bloſs theoretischen Beziehung derselben, die alle seine Vernunft-Ideen und so auch die Behauptung der

Unsterblichkeit, diese als Ewigkeit der Person verstanden, nur im Sinne von Objekten eines „doktrinalen Vernunftglaubens" zu gewinnen vermögen, mufs sich ein erweiterter Gebrauch der Kategorien überall da im Übersinnlichen setzen lassen, wo es sich darum handelt, dafs wenigstens in der Richtung auf das Ganze der Erscheinungen, auf welches das Nachdenken über den Zusammenhang der Erfahrungen hinführt, welches aber in der Erfahrung selber niemals enthalten sein kann, unsere Spekulation den Vernunftbedürfnissen gemäfs abgeschlossen und vollendet werde. Die so erweiterte Metaphysik würde zu definieren sein als die Wissenschaft von solchen synthetischen apriorischen Momenten, durch welche entweder direkt — gemäfs den Grundsätzen des reinen Verstandes — Erfahrungsurteile über einen übersinnlichen Inhalt, welcher der Erscheinungswelt immanent ist, möglich werden, oder durch welche solchen Urteilen blofs analogische Erkenntnisse zu Stande kommen. Die letzteren betreffen alsdann aber freilich einen der Erfahrung nicht immanenten, sondern ganz aufserhalb derselben liegenden Inhalt. Diesen kann man zwar den reinen — d. h. nicht schematisierten — Kategorien gemäfs im Einzelnen bestimmen, jedoch nur in Bezug auf das Verhältnis des Erfahrungsganzen zu ihm und zwar im Interesse des für unsere Vernunft ganz unabweisbaren Strebens nach einem systematischen Fortschritte und Zusammenhange der Erahrungserkenntnisse in ihrer unendlichen Entwicklung.*) — —

*) Diese unsere Lehren halten wir nicht nur Wundt's skeptischem Positivismus gegenüber aufrecht, sondern wir vertreten sie auch im Gegensatze zu Al. Riehl's erkenntnistheoretischem Realismus. So gern wir uns in anderer Hinsicht auf diesen scharfsinnigen Denker bezogen haben, so vermögen wir doch weder seinen antimetaphysischen Standpunkt zu billigen noch im Besonderen seine Bestreitung der Substantialität der Seele oder seine Leugnung der Willensfreiheit für begründet zu erachten, welche im 2. Bd. seines „Der philos. Kriticismus" betitelten Werks enthalten sind. Was Riehl zumal im zweiten, 1887 erschienenen, Teile des letzteren über die Willensfreiheit im Kap. 3, bes. S. 253 fgg. bemerkt, ist völlig widerlegt durch unsere Darlegungen über die Freiheit, vor allem durch das, was wir (auf S. 163—73) Ribot gegenüber geltend gemacht haben. —

Heynemann'sche Buchdruckerei (F. Beyer) in Halle.

Verbesserungen.

Seite	7	Zeile	7	von	oben	ist zu lesen	„mit“	statt	„zwischen“.
„	20	„	16	„	unten	„ „ streichen das	„und“.		
„	36	„	7	„	„	„ „ lesen	„intuitiv“	statt	„induktiv“.
„	48	„	4	„	„	„ „ „	„identifiziert“	„	„indentifiziert“.
„	54	„	8	von	oben	lies	„wiederum“	statt	„wiederuum“.
„	66	„	15	„	„	„	„connaissances“	„	„conaissances“.
„	69	„	2	„	unten	„	„ruhende“	„	„ruhenden“.
„	71	„	12	„	„	„	„objektiven“	„	„objektive“.
„	72	„	2	„	„	„	„welche“	„	„welehe“.
„	147	„	2	„	„	„	„Beharrlichkeit“	„	„Behaarlichkeit“.
„	188	„	4	„	„	„	„des“	„	„der“.
„	189	„	5	„	„	„	„empirischem“	„	„empirischen“.
„	201	„	19	„	„	„	„bewirktem“	„	„bewirkendem“.
„	328	„	1	„	oben	„	„Varoli“	„	„Verolii“

Verlag von C. E. M. Pfeffer (R. Stricker) in Halle-Saale.

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik

im Verein mit mehreren Gelehrten

gegründet

Dr. J. H. Fichte und Dr. H. Ulrici,

redigirt

von

Dr. phil. August Krohn,
Prof. der Philosophie in Kiel

und

Dr. phil. Rich. Falckenberg,
Prof. der Philosophie in Jena.

Die Zeitschrift für Philsophie und philosophische Kritik erscheint bandweise, jeder Band zu zwanzig Bogen in zwei Heften und wird der ganze Jahrgang fast nie mehr als zwei Bände oder vier Hefte umfassen.

Der Preis jedes Bandes von zwei Heften ist 6 Mark.

Erschienen sind bis jetzt 92 Bände Jede Buchhandlung nimmt Bestellungen entgegen.

Die Bände 21—52 (1852—1867) sind so weit der Vorrath reicht (ausschliesslich des 23. 24. und 30. Bandes, welche bereits vergriffen) zu 2 Mark pro Band und bei Abnahme von mindestens 10 Bänden zu M. 1,50 pro Band, zu erhalten.

Zusendungen an die Redaction erbittet sich dieselbe durch die Verlagsbuchhandlung **C. E. M. Pfeffer (R. Stricker)** in **Halle-Saale**.

Neuerscheinende philosophische Werke von Bedeutung, deren Besprechung in der Zeitschrift gewünscht wird, wolle man ebenfalls durch die genannte Verlagsbuchhandlung gratis an die Redaction einsenden.

Verlag von **C. E. M. Pfeffer (R. Stricker)** in **Halle-Saale.**

Philosophische Vorträge

herausgegeben
von der

Philosophischen Gesellschaft zu Berlin.

Neue Folge.

In Serien zu je 6 Heften.

Serien-Ausgabe: Bei Subscription auf 6 aufeinanderfolgende Hefte einer Serie à Heft M. 0,90.

Einzel-Ausgabe: Bei Einzel-Bezug à Heft M. 1,20.

Die „**Philosophischen Vorträge**" erscheinen jährlich in 6 Heften, welche eine Serie bilden.

Es liegen vor:

I. Serie:

Heft 1. **Fredericks,** Prof. Dr., Ueber das realistische Princip der Autorität als der Grundlage des Rechts und der Moral.
Heft 2. **Michelet,** Prof. Dr., Herbert Spencer's System der Philosophie und sein Verhältniss zur deutschen Philosophie. — **Rau,** Rector, Ueber das Princip des Schönen in der Kunst.
Heft 3. **Lasson,** Prof. Dr., Die Entwickelung des religiösen Bewusstseins der Menschheit nach E. v. Hartmann.
Heft 4. **v. Kirchmann,** Präsident, Ueber die Anwendbarkeit der mathematischen Methode auf die Philosophie.
Heft 5. **Kahle,** Gerichts-Assessor a. D., A. Lasson's System der Rechtsphilosophie in seinen Grundzügen beurtheilt.
Heft 6. **Focke,** Dr., Ueber das Wesen der Seele.

II. Serie:

Heft 7. **Dreher,** Dr. Eugen, Ueber den Zusammenhang der Naturkräfte.
Heft 8. **Michelis,** Prof. Dr., Ueber die Bedeutung des Neuplatonismus für die Entwickelung der christlichen Speculation — **Heydebreck,** Dr. A. v., Ueber den Begriff der unbewussten Vorstellung.
Heft 9. **Lasson,** Prof. Dr. und **Meineke,** Stadtgerichtsrath a. D., J. H. v. Kirchmann als Philosoph.
Heft 10. **Lasson** Prof. Dr., Der Satz vom Widerspruch.
Heft 11. **Runze,** Lic. Dr. G., Die Bedeutung der Sprache für das wissenschaftliche Erkennen.
Heft 12. **Engel,** Prof. Dr. Gustav, Über den Begriff der Klangfarbe.

III. Serie:

Heft 13. **Stuckenberg,** Prof. Dr. I. H. W., Grundprobleme in Hume.
Heft 14. **Dreher,** Dr. Eugen, Natur und Kunstgenuss.

Heynemann'sche Buchdruckerei (F. Beyer) in Halle a. S.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

A BOSEF

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Witte, Joh. H.

Das Wesen der Seele und die Natur der geistigen Vorgänge im Lichte der Philosophie seit Kant und ihrer grundlegenden Theorien historisch-kritisch dargestellt von Dr. Joh. H. Witte

Halle-Saale 1888

Ph.sp. 947 rd
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11879091-7